TUDOR CĂTINEANU

VOLUMUL I

STRUCTURA UNEI SINTEZE FILOSOFICE

ifu

ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE

EDITURA DACIA

Vitregia ce ține de circulația limitată a limbii române — limbă care prin plasticitatea și diapazonul ei semantic este aptă să cristalizeze cele mai complexe creații culturale — a făcut ca destule opere și contribuții autohtone de valoare europeană să nu fie cunoscute altor popoare. Este și cazul acestei exemplare sinteze filosofice românești care, distilînd spiritualitatea colțului de lume în care ne-a fost dat să trăim, se deschide, prin elementele de universalitate, spre alte meridiane. Includerea unei interpretări a acestei sinteze în I.F.U. are semnificația unui act modest de reparație, pînă cînd cultura noastră filosofică își va găsi toate modalitățile necesare pentru a se înfățișa lumii în întreaga ei bogăție și originalitate.

Lei 17,50

CUPRINS

Cuvînt înainte 7

1. PREMISE METODOLOGICE 11
   1.1. Premise interpretativ-explicative 12
   1.2. Premise interpretativ-evaluante 36
2. ELEMENTE DE METAFILOSOFIE 63
   2.1. Repere generale 63
   2.2. Momentele sintezei filosofice 72
3. PREFIGURAREA TEMELOR 146
   3.1. Două linii de „experiență" filosofică 148
   3.2. Prefigurarea „enunțului de relief" 200
   3.3. Probleme de metodă 223
   3.4. Forma de elaborare 265
   3.5. Structurarea conștiinței tragice 293
4. ÎNTEMEIEREA CRITICĂ A SINTEZEI 299
   4.1. Idealul cunoașterii 301
   4.2. Tautologia și fisura 306
   4.3. Părțile și întregul 312
   4.4. Atitudinea prereflexivă 318
   4.5. Valențe pozitive și limite ale criticii 222
5. FENOMENOLOGIA „ENUNȚULUI DE RELIEF". RELAȚIA CU „ENUNȚUL DE FUNDAL" 324
   5.1. Definirea termenilor 324
   5.2. Mișcarea „enunțului de relief" 336
   5.3. „Enunțul de fundal" 343
   5.4. Modalitățile lui „și-și" (Intermezzo metodologic) 351
   5.5. Tensiunile „enunțului de relief" 360
   5.6. Patru observații critice 365
   5.7. Virtualități și limite 369

6. PERSPECTIVE DE ÎNTEMEIERE POZITIVĂ . . 373
6.1. Perspectiva şi „faptele" 373
6.2. Perspectiva axiologică 389
6.3. Atitudinea metafizică 414
7. FORMA DE ELABORARE 426
7.1. Caracterul tensional al formei 426
7.2. Modele ale formei 429
7.3. Relaţia modelelor 439
8. CONCLUZII 442
8.1. Nivelurile conştiinţei tragice 442
8.2. Radiografie finală a sintezei 445

CUVÎNT ÎNAINTE

Gînditor original şi eminent profesor de istorie a filosofiei, eseist rafinat şi polemist redutabil, traducător şi interpret al lui Hegel, om de înaltă ţinută morală şi atitudine civică, D. D. Roşca este una dintre personalităţile de relief ale filosofiei şi culturii româneşti. Opera sa teoretică se distribuie, în linii mari, pe trei sectoare: o sinteză filosofică originală, dată prin Existenţa tragică; *partea de exegeză cuprinsă în studii şi eseuri; masiva traducere din Hegel. Fără a fi extinsă ca număr de pagini, opera gînditorului român impresionează prin adîncime, densitate şi orizont; ea poate fi comparată cu o efigie de bronz ale cărei contururi timpul le va eroda foarte încet.*

Exegeza pe care o consacrăm gîndirii sale filosofice pleacă de la premisa că sinteza originală este centrul de cristalizare şi punctul de iradiaţie al întregului univers spiritual elaborat. De aceea, lucrările scrise pînă la apariţia Existenţei tragice *pot fi văzute şi ca* prefigurări, *iar lucrările apărute după* Existenţa tragică *pot fi văzute şi ca* dezvoltări complementare *ale sintezei filosofice. Această premisă stă la baza unuia dintre nivelurile de organizare a exegezei: cel al distribuţiei materiei teoretice supuse analizei.*

Sub raport metodologic, am recurs la două *mari perspective de analiză şi interpretare: una* intrinsecă *şi alta* extrinsecă. *Prima perspectivă vizează sinteza ca operă spirituală de sine stătătoare, relativ autonomă, pe cele trei secvenţe: prefigurarea, structura internă, dezvoltarea complementară. A doua perspectivă vizează contextul gobal, cu seria complexă şi*

diferențiată de paliere în care sinteza s-a constituit, precum și mecanismele determinative ale acestei constituiri. La această perspectivă secundă, în centrul căreia stă analiza sociologică a sintezei, vom recurge doar în volumul al doilea al lucrării. Să menționăm în trecere că problemele care se pun și cu care exegeza se confruntă din a doua perspectivă sînt mult mai complexe și mai delicate decît cele pe care le angajează prima perspectivă cu care ne deplasăm în climatul mișcării ideilor. Pentru a păstra echilibrul extensiv al volumelor, am rezervat analiza dezvoltării complementare a sintezei pentru volumul al doilea.

Cititorul va observa că din relativ bogata exegeză ce a fost consacrată operei lui D. D. Roșca — bibliografie pe care am parcurs-o cu toată atenția, și pe care am valorificat-o și pozitiv și critic — nu citām nici un text. Am recurs deliberat la acest procedeu, întrucît dialogul explicit cu interpretările, pe bază de pro și contra, ar fi tulburat mersul și coerența analizei. De aceea, am rezervat tot pentru volumul al doilea prezentarea sistematică și critică a bibliografiei. Această prezentare va avea la bază, ca matrice, o teorie a tipurilor de lecturi filosofice.

Extensia mare a prezentei lucrări, cu intenții monografice, se justifică prin mai multe motive, între care le menționăm pe următoarele: în primul rînd, calitatea valorică a universului pe care îl explorăm, ca și faptul că arhitectul acestui univers deschis a fost cel mai mare dascăl de filosofie al Universității clujene și al nostru; în al doilea rînd, faptul că textele lui D. D. Roșca, în mai mare măsură decît alte texte de filosofie, conțin — asemeni unui aisberg — o bogată zonă de implicații subtextuale pe care am încercat să le descifrăm, să le scoatem la suprafață; în al treilea rînd, sinteza filosofică, elaborată fiind, a rămas totuși și „proiect", încît noi am încercat să vedem în ce sens și pînă

la ce punct s-ar fi putut dezvolta sinteza în chip direct, nu complementar, dacă ar fi fost să se dezvolte; în al patrulea rînd, am recurs la o analiză făcută — ca să folosim o expresie a lui D. D. Roșca — „chiar sub ochii cititorului", de unde zona întinsă de referințe, chiar la unele detalii, semnificative, ale textelor originale sau de influență; în al cincilea și ultimul rînd — și poate că acesta este unul dintre motivele cele mai tari —, tema aleasă este pînă la un punct, sau, dacă se preferă, de la un punct, și un „pretext" pentru exercițiul aplicativ al unei metodologii de analiză a unei opere de filosofie și, prin extensie, a istoriei filosofiei, metodologie expusă în primul capitol al lucrării.

Vitregia ce ține de circulația limitată a limbii române — limbă care prin plasticitatea și diapazonul ei semantic este aptă să cristalizeze cele mai complexe creații culturale — a făcut ca destule opere și contribuții autohtone de valoare europeană să nu fie cunoscute altor popoare. Este și cazul acestei exemplare sinteze filosofice românești care, distilînd spiritualitatea colțului de lume în care ne-a fost dat să trăim, se deschide, prin elementele de universalitate, spre alte meridiane. Includerea unei interpretări a acestei sinteze în I.F.U. are semnificația unui act modest de reparație, pînă cînd cultura noastră filosofică își va găsi toate modalitățile necesare pentru a se înfățișa lumii în întreaga ei bogăție și originalitate.

1. PREMISE METODOLOGICE

Lucrarea de exegeză pe care o prezentăm stă sub semnul imperativului consacrat prin expresia „valorificarea moștenirii culturale". Sensurile principale ale acestui imperativ au fost formulate de către secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, prin următoarea expresie sintetică și clară: „Activitatea politico-educativă trebuie să pornească de la cunoașterea trecutului de luptă revoluționară al poporului nostru, să se bazeze pe tradițiile culturii lui progresiste, ale culturii progresiste și revoluționare mondiale... Trebuie să adăugăm de aceea, la creația prezentului, creația trecutului, dînd prețuirea cuvenită marilor înfăptuiri ale înaintașilor noștri, moștenirii înaintate a mișcării noastre revoluționare"[1]. Distribuit pe idei consecutive, acest text ne spune că: valorificarea moștenirii culturale trebuie să restabilească liniile de *continuitate* dintre trecut și prezent, dintre *două* etape ale *aceleiași* creativități istorice; din trecut trebuie valorificate doar tradițiile „culturii progresiste", „marile înfăptuiri", deci momentele valorice *consonante* cu spiritul progresist și revoluționar al culturii noastre prezente; odată cu „tradițiile culturii" *naționale* trebuie valorificate și tradițiile „culturii progresiste și revoluționare mondiale", deci momentele naționale ale culturii trebuie văzute în contextul lor internațional, cu care au interacționat specific

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XI-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, 1974, p. 93.

în procesul de instituire; valorificarea înseamnă o „prețuire cuvenită", cea ce presupune *discernămînt* și — cerință complementară — spirit *critic* față de nonvalorile, pseudovalorile și antivalorile prezente în contextul social și axiologic al timpului pe care îl investigăm. Acest text pune în evidență caracterul esențial *selectiv* al oricărei valorificări, indicînd totodată *criteriile* fundamentale, ideologico-axiologice ale valorificării. Fiind fundamentale, criteriile sînt valide pentru toate domeniile de investigație istorică. Pe un fond de imperative valorificatoare de principiu, o teorie științifică, o sinteză filosofică, o doctrină politică sau morală, o operă de artă trebuie valorificate *și* potrivit unor criterii *diferențiale* ce țin de limbajul lor specific și relativ autonom.

În fața unei opere de filosofie, exegeza se confruntă cu o serie de probleme și cerințe, dintre care vom schița aici, sub formă de premise metodologice, doar cîteva, de la cele mai simple la cele mai complexe. Distingem între premisele interpretativ-*explicative* și cele interpretative-*evaluante*, disociere didactică, întrucît cele două serii de premise sînt și trebuie să fie intim corelate în actul concret al investigației și interpretării.

1.1. PREMISE INTERPRETATIV-EXPLICATIVE

În filosofia contemporană sînt viu controversate conceptele de „comprehensiune" și „explicație". Fără a intra în datele problemei, precizăm doar că, indiferent dacă este vorba despre „obiecte materiale" sau despre „obiecte spirituale", cele două funcții ale investigației sînt co-prezente cu diferențe și variații de accent; fără momentul „explicație", investigarea fenomenelor spirituale își restrînge sau își pierde caracterul științific. Dar dacă în investigarea riguros științifică a „obiectelor materiale", o a treia funcție, cea de *evaluare*, trebuie limitată și treptat eliminată potrivit unui ideal de cunoaștere pe care Piaget îl indică prin expresia „descentrare a subiectului epistemic"[2], în schimb, în investigarea fenomenelor istorice și culturale, funcția de evaluare pare să fie și firească și fatală, fără a fi principial incompatibilă cu rigoarea și spiritul științific. În investigația istorică, făcută de pe orice poziție metodologică interpretativ-explicativă, funcția de evaluare este prezentă *implicit*. Vom schița în continuare cîteva modalități de abordare interpretativ-explicativă a operei filosofice, indicînd pentru unele dintre ele și subtextul lor evaluant.

1.1.1. **Lectura „epică" și lectura „transversală".** O concepție filosofică își are istoria ei, planurile ei tematice, orizonturile proprii, limbajul ei specific.

Unii exegeți cred — și o bună parte din istoriografia filosofică premarxistă și nemarxistă are la bază acest crez *obiectivist* care susține o anumită „practică teoretică" prezentă și în unele exegeze consacrate *Existenței tragice* — că a interpreta obiectiv o concepție filosofică se reduce la o prezentare consecutivă și de factură „epică" sau „evenimențială" a ceea ce a gîndit și a spus autorul într-o operă sau alta, de la primul la ultimul capitol. În formele lor degradate, aceste tipuri de prezentare obiectivistă abundă în citate și împrumută în limbajul exegezei tocmai limbajul autorului investigat, cu intenția de a nu trăda nici „spiritul", nici „litera" textelor prezentate. Analizele obiectiviste se bazează pe o dublă asimilare de planuri, și în această asimilare rezidă implicita lor funcție evaluantă: o asimilare în plan reflexiv a *esențialului* cu *neesențialul*, în sensul că pentru conștiința obiectivistă tot

[2] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Ed. Științifică, București, 1970, pp. 109; 244; etc.

ce a scris și a gîndit un autor tinde să fie tratat ca esențial; o asimilare afectiv-axiologică, întrucît exegetul fetișizează opera și autorul ei, tinzînd să se identifice cu acesta și, deci, recunoscînd despre propria sa conștiință reflexivă că este neesențială. Această lectură rămîne exclusiv la nivelul *explicit* al textului și la „ordinea" lui cronologică. Dacă ar fi consecventă, această lectură ar trebui să echivaleze cu retranscrierea în manuscris și în ordine cronologică a textelor pe care un autor le-a publicat. De fapt, nici atunci „obiectivitatea" ei n-ar fi asigurată, printre altele, pentru că, așa cum ne arată magistral Marx, referindu-se la Ricardo sau la Hegel[3], ordinea „esoterică" sau de elaborare interioară nu coincide cu ordinea „exoterică" sau de expunere demonstrativă a unei concepții, iar uneori cele două „ordini" intră de-a dreptul în contradicție, situație pe care o vom întîlni și noi într-un punct esențial al operei lui D. D. Roșca.

Opuse exegezelor „obiectiviste" sînt exegezele care merg pe lectura „transversală" și care, într-o operă complexă, urmăresc confirmarea unui „punct de vedere" care, chiar dacă este acoperit și în opera investigată, este de obicei, și mai ales, un „punct de vedere" al exegetului. Acest tip de lectură este frecvent practicat în eseistica modernă și contemporană. Lectura „transversală" poate avea la bază o convingere epistemologică sceptică sau relativistă: convingerea exegetului — care, dacă nu este mărturisită, transpare totuși din mersul și tonul analizei — că „punctul de vedere" folosit nu tinde să epuizeze opera și nu este doar al operei, ci este și al exegetului, respectiv îl „epuizează" și pe el, pentru că opera îi confirmă ipoteza singulară și firesc parțială

[3] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, în Marx—Engels, *Opere*, vol. I, E.L.P., București, 1957, p. 230.

pe care a mers. Lectura „transversală" poate fi și de inspirație dogmatică, iar atunci exegetul este animat de convingerea — de obicei mărturisită — că „punctul de vedere" pe care stă este privilegiat și singurul adevărat. O teorie extrem de interesantă și generalizată asupra lecturii „transversale" a existenței prin „puncte de vedere" fixe, bazate pe vizualizare, dezvoltă Mc.Luhan, în *Galaxia Gutemberg:* „Dar se poate spune că «autonomia de comportare» depinde de un «punct de vedere fix». Un spirit consecvent și logic este un spirit înzestrat cu o perspectivă stabilă, cu o poziție vizuală aproape hipnotizată, am putea spune"[4]. Dacă lectura „epică" se bazează pe o dublă asimilare de planuri, în schimb, lectura „transversală" se bazează pe o excesivă disjuncție a acelorași planuri: în plan reflexiv sînt eludate sau considerate ca neesențiale în raport cu „punctul de vedere" adoptat, aspecte și momente ale operei, care, cercetate mai atent, se pot dovedi esențiale și, deci, determinative în întregul operei; în plan afectiv-axiologic, aceeași lectură, nu numai că merge pe o distanțare față de totalitatea concretă a operei într-o „autonomie de comportare", dar poate introduce fisuri între autor și operă, în sensul că exegetul poate trata ca valoroase și esențiale elemente de gîndire care pentru conștiința și în conștiința autorului sînt secundare și auxiliare; sau, invers, poate trata ca neesențial tocmai ceea ce autorului, ca să zicem așa, „i-a stat la inimă". Transferul epistemologico-axiologic realizat de la exeget la autor, și respectiv desincronizările introduse de către exeget între autor și operă, sînt indictate precis și de către D. D. Roșca, cu referință la „dogmaticul Faquet" și „fanaticul Maritain". Pentru Faquet — ne spune D. D. Roșca —, „ideile altora" constituie o „pînză

[4] Marshall Mc. Luhan, *Galaxia Gutemberg*, Editura Politică, București, 1975, p. 63.

de proiecție ce dă trup și formă vie ideilor lui nenumărate"[5], în timp ce: „Plimbîndu-și peste tot simpatiile și antipatiile sale, d. Maritain se regăsește pretutindeni pe sine"[6].

Lectura „transversală" explorează preferențial nivelurile implicite ale operei, textul explicit al acesteia oferind doar porți de intrare, indici semnificativi și chei de control pentru validarea „punctului de vedere" al exegetului. Între aceste două tipuri limită de lectură există variante intermediare, varianta optimă fiind întotdeauna o problemă concretă și deschisă. Varianta optimă nu poate fi obținută însă decît printr-o lectură *dialectică*, și punctul ei de sosire echivalează cu ceea ce se numește „prețuire cuvenită". La ea am încercat să ajungem nu printr-un „punct de vedere" singular, ci prin mai multe *perspective* conjugate de abordare, între care cea cronologică și „transversală" sînt perspective auxiliare. Să precizăm că asimilarea de planuri inerentă lecturii „epice" și disjuncția de planuri proprie lecturii „transversale" sînt discutabile, pentru că sînt procedee *constante* sau *mecanice* în cele două tipuri de lectură: pentru că, altfel, într-o exegeză dialectică există situații în care un amănunt al operei trebuie studiat ca amănunt semnificativ și deci esențial pentru operă, sau în care răsturnarea de planuri (este considerat ca esențial ceea ce pentru autor nu era esențial, și invers) trebuie făcută de către interpret.

1.1.2. **Formele prefigurative și forma clasică.** Relația dintre formele prefigurative și forma clasică a unui *proces* ridică în fața analizei o dificultate ma-

[5] D. D. Roșca, *Faquet*, în *Linii și figuri*, Ed. Țara, Sibiu, 1943, p. 173.

[6] D. D. Roșca, *O restaurație filosofică în Franța*, III (Scrisoare din Paris), în „Viața românească", Iași, 1926, an. XVIII, vol. LXVII, p. 268.

gistral analizată și soluționată de către clasicii marxismului. În esență: dacă formele prefigurative oferă cheia pentru înțelegerea formei clasice sau dezvoltate (în exemplul lui Marx: *Fenomenologia spiritului* oferă „cheia" înțelegerii sistemului hegelian), tot atît de adevărat este că forma clasică oferă și ea o cheie pentru înțelegerea formelor prefigurative (în exemplul lui Marx: „anatomia omului" oferă „cheia" pentru înțelegerea „anatomiei maimuței")[7]. Soluționarea relației dintre formele prefigurative și forma clasică poate înfățișa mai multe modalități limită, nondialectice sau aparent dialectice.

Într-o primă modalitate, forma clasică nu este tratată ca o „cheie" pentru dezlegarea enigmelor formelor prefigurative, ci este introdusă și „descoperită" în una dintre formele prefigurative, iar în acest caz exegeza procesului de dezvoltare devine *tautologică*, deoarece orice etapă a procesului apare ca o confirmare a formei clasice, care este pre-constituită în formele prefigurative într-un chip embrionar, sau „in nuce". În această interpretare, discontinuitățile și mutațiile sînt anulate, procesualitatea este tautologizată, iar formarea unei concepții este văzută ca *preformism* spiritual. Unamuno a tratat cu ironie și umor acest preformism, vorbind despre acei „sfinți din naștere care, de sugari chiar, nu sug vinerea și-n zilele de post, în semn de umilință și de bun exemplu"[8]. În cartea sa *Cuvintele*, Sartre atacă fără echivoc aceeași mentalitate interpretativă, pseudodialectică.

A doua modalitate are la bază aceeași confuzie între formele prefigurative și forma dezvoltată, dar îi dă un sens invers de mișcare: în forma dezvoltată

[7] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice. Introducere*, în Marx—Engels, *Opere*, vol. XIII, E. L. P., București, 1962, p. 679.

[8] Miguel de Unamuno, *Viața lui Don Quijote și Sancho*, Ed. Univers, București, 1973, p. 69.

sînt introduse datele esențiale ale formelor prefigurative, încît forma clasică este anulată ca formă sintetică și originală. În această modalitate pseudodialectică, procesualitatea este anulată pe o cale inversă.

Într-o a treia modalitate, nondialectică, se introduce un *hiatus* între formele prefigurative și forma clasică, mutațiile sau deplasările de accent care apar într-un proces spiritual fiind văzute ca rupturi pure sau violente. Pe acest tip de interpretare se bazează celebra „fisură epistemologică" pe care Althusser o descoperă în procesul de instituire a filosofiei marxiste[9].

Opusă acesteia, a patra modalitate de interpretare anulează diferențele dintre prefigurativ și dezvoltat în conceptul unei *structuri invariante* care ar sta tacit la baza tuturor momentelor și formelor unui proces. Astfel, pentru Léwi-Strauss, toate „variantele" mitului lui Oedip, străvechi sau moderne, existente sau posibile, nu pot decît să confirme „pachetele de relații" pe care marele structuralist le-a descoperit sub epica mitului[10].

Conștient de aceste dificultăți și invocînd explicit exigențele metodei dialectice de analiză, Sartre elaborează o metodă pe care o numește „regresivo-progresivă"[11]. Dintre metodele de investigație logico-istorică, aceasta prezintă mai multe similitudini cu metoda dialectică marxistă, dar ea este limitată în mai multe privințe tehnice, și este fundamental limitată de *ontologia* lui Sartre, care păstrează restul unei fisuri între „eu" și „colectivitate", între „conștiința liberă" și „structurile practico-inerțiale".

[9] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Ed. Politică, București, 1970, pp. 52, 57.

[10] Cl. Léwi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris, 1958, pp. 233—234.

[11] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, cap. *Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960.

După subtila și penetranta observație a lui Léwi-Strauss, gîndirea lui Sartre, desfășurîndu-se aparent dialectic, rămîne de fapt „în același timp anecdotică și geometrică"[12].

Aceste modalități de soluționare a relației dintre prefigurativ și clasic sînt discutabile, întrucît se aplică invariant la *orice* proces de evoluție, făcînd abstracție de calitatea lui specifică. Pentru că, altfel, există cazuri în care forma clasică se cristalizează relativ timpuriu, iar ceea ce autorul crede că este o dezvoltare ulterioară a acestei forme nu este efectiv decît reluarea ei tautologică sub iluzia noutății: este cazul filosofiei lui Schelling, gînditor care, în tinerețe, „l-a depășit pe Fichte", căzînd apoi „într-o stare de sleire spirituală"[13], sau a părții finale din biografia spirituală a lui Freud. După cum, invers, există cazuri de conștiințe „histrionice", care trec brusc și prin crize violente de la o concepție la alta: cazurile lui Renan, Papini, Kierkegaard, care se disimula sub diverse pseudonime, cele două etape de gîndire ale lui Witgenstein ... etc. O cercetare atentă va găsi însă unele linii de discontinuitate în primele cazuri (chiar dacă diferențele ar ține doar de *noutatea* temelor abordate de către gînditor) și unele linii de continuitate în cazurile secunde, pentru că și crizele și „disperarea" își au schemele lor implicite, re-congnoscibile de pe o poziție reflexivă. În evoluția unei conștiințe și a operei sale nu există pure continuități sau pure discontinuități, iar metoda dialectică de analiză nu este o dogmă tocmai pentru că, bazîndu-se pe o schemă metodologică complexă de dezvoltare a relației dintre formele prefigurative și forma clasică, se mulează totodată specific pe specificul obiectului in-

[12] Claude Léwi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, Ed. Științifică, București, 1970, p. 413.

[13] Fr. Engels, *Schelling și revelația*, în Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, Edit. Politică, București, 1968, p. 397.

vestigat, fără să-l trădeze și fără să-și piardă ea însăși autonomia și consistența.

Am încercat să surmontăm dificultățile acestei probleme procedînd astfel. În capitolul prim — *Elemente de metafilosofie,* analizăm concepția lui D. D. Roșca *despre* natura și calitatea specifică a unei sinteze filosofice. Pe baza acestor elemente, analizăm, în capitolul *Prefigurarea temelor,* tocmai procesul concret și dificil de instituire a concepției filosofice originale a lui D. D. Roșca, de la primele scrieri la *Existența tragică.* Acest capitol are la bază următoarea idee: în nici o lucrare anterioară, deci în nici o etapă prefigurativă nu este conținută „in nuce" sinteza din *Existența tragică,* ci doar unele teme și relații ale lor, variabile în unele privințe, constante în altele, și că *Existența tragică* este o sinteză nu numai ca viziune unitară asupra existenței, ci și pentru că este expresia nouă și genuină a unui lung proces de căutări și elaborări parțiale. O ultimă precizare: în analiza prefigurării temelor am evitat lectura „epică" și am urmărit — ca să folosim două expresii luate de către Raymond Aron din organonul dialectic — nu reconstituirea „succesiunii reale", ci a unei „serii dialectice"[14] a procesului de instituire a *Existenței tragice.* Fiecare etapă a acestei „serii dialectice" este, ca să folosim expresiile plastice (dar și nu „spiritul" lor) ale lui Husserl, o „modificare a modificării anterioare" care se petrece în unitatea „obiectului temporal"[15].

1.1.3. **Problema influențelor.** Procesul de formere a gîndirii filosofice se petrece prin absorbția influențelor, și poate că în filosofie, mai mult decît în

[14] R. Aron, *Dimensions de la conscience historique,* Librairie Plon, Paris, 1961, p. 13.

[15] Edmund Husserl, *Leçons pour une phénomènologie de la conscience intime du temps,* Paris, 1964, pp. 59—62; 136—137.

alte forme de manifestare spirituală, se adevereşte afirmația lui D. D. Roșca referitoare la Hegel sau Taine: pentru a putea fi un „centru de iradiație" trebuie să fii în prealabil un puternic „centru de absorbție"[16]. În exegeza filosofică, detectarea și evaluarea influențelor este adesea — ca să folosim tot o expresie a lui D. D. Roșca — o „operație delicată și grea", dată fiind „extrema dificultate a problemei"[17]. Dar să începem cu indicarea unor modalități limită de abordare a influențelor.

Exegezele istoriografice de tip clasic merg pe detectarea filiațiilor de idei. Utile și magistrale în multe privințe, aceste exegeze comportă următorul risc: descoperirea unei prefigurări pentru orice idee nouă. În forma ei degradată, această procedare echivalează cu: dezintegrarea unei sinteze filosofice în ideile ei, pînă la nivel de sintagme, enunțuri și expresii; reducerea enunțurilor și expresiilor din autorul cercetat la enunțurile și expresiile autorului-sursă. Această procedare reductivă se bazează pe supoziția că „nu e nimic nou sub soare", și ea anulează de fapt fenomenul de *influență,* reducîndu-l la condiția unui act de mimetism sau pastișă. Valéry spunea cu umor că „Leul este format din berbeci asimilați", încît a explica totul prin influențe înseamnă a nega existența „leilor".

La polul opus stau exegezele care lecturează numai opera, făcînd abstracție și de geneza ei și de posibilele influențe care au alimentat-o; iar dacă abordează influențele, le consideră ca neesențiale, ca pretexte cu care sau fără de care opera s-ar fi instituit totuși, potrivit unei originalități invariabile a autorului ei. Pe o cale inversă, *influența* este anulată, și în acest caz exegetul văzînd în influențe

[16] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoașterii și al artei,* Ed. Acad. R.S.R., București, 1968, p. 15.

[17] *Ibidem,* p. 35.

pretexte întîmplătoare pentru realizarea unui destin implacabil.

Să precizăm și aici că cele două tipuri de interpretare își găsesc în anumite „cazuri" acoperiri reale: prima interpretare este valabilă în cazul exegezei lucrărilor eclectice, care se reduc efectiv la o sumă de influențe necoordonate de o perspectivă integratoare și originală; a doua interpretare își poate găsi o parțială acoperire în operele de maximă originalitate, creatoare, în care sursele sînt complet absorbite și nu mai transpar în planul explicit al operei. Dar trecerea de la opera-sursă la opera nouă fiind un act de *negație*, teoria materialist-dialectică a negației oferă „cheia" și soluția de principiu cea mai complexă pentru analiza relației de influență. Orice act de negație are o triplă funcție: distructivă, conservativă, creatoare. Structura negației comportă însă următoarele nuanțări: cele trei funcții nu sînt separate, nici mecanic consecutive, ci sînt solidare și relativ sincronice în diacronia negației; cele trei funcții nu sînt întotdeauna echivalente ca importanță, ci, de la caz la caz, accentul poate cădea pe o funcție sau alta, pe una dintre ele, în detrimentul celorlalte două, iar din această diferență de accent se nasc varietăți calitative ale negației care nu trădează, ci particularizează schema de ansamblu a negației, încît, chiar în planul logicii formale, există o „ambiguitate a aserțiunii"[18], în sensul că orice aserțiune este și *afirmativă* și *negativă;* cînd accentul cade *excesiv* pe o funcție sau alta, sîntem în prezența unor pseudo-negații sau negații metafizice, ceea ce îndreptățește — să zicem — diferența făcută în filosofia marxistă între „nou" și „aparența noului"[19];

[18] Petre Botezatu, *Semiotică și negație*, Ed. Junimea, Iași, 1974, p. 188.

[19] * * * *Filosofie. Materialism dialectic și istoric* (colectiv de coordonare: Ion Tudosescu, Mihai Florea, Cornel Popa), Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976, p. 246

în sfîrșit, funcția puternic accentuată se manifestă în planul *explicit* al gîndirii, iar funcția slab accentuată în planul ei *implicit*. Dar schema generică a negației, care se aplică de altfel și la relația dintre „prefigurativ" și „clasic", se particularizează specific în cazul fenomenului de influență.

Să observăm mai întîi că, înainte de a fi influențat, autorul își selectează de fapt, conștient sau inconștient, sursa de influență potrivit unor „afinități elective" (Goethe). Orice mediu cultural este un *context* de valori și tendințe, variate, contradictorii; este, ca să folosim un termen fundamental al lui D. D. Roșca, un domeniu *„inextricabil"* în care gînditorul individual se „orientează" preferențial. Această situație poate fi exprimată aparent paradoxal astfel: autorul își selectează sursa în același timp și în aceeași măsură în care și sursa îl selectează pe autor pentru o experiență filosofică nouă. Dar, orientîndu-se într-un climat cultural „inextricabil" și selectînd ceva, autorul respinge prin antiselecție valorile opuse, pseudovalorile și antivalorile. De la bun început, autorul se mișcă în „inextricabilul" cultural prin *pro* și *contra*, indiferent dacă sensurile de orientare sînt formulate explicit sau rămîn implicite, indiferent dacă afirmația este explicită iar negația implicită, sau invers.

În al doilea rînd, și în opera selectată din contextul „inextricabil", autorul — exeget sau gînditor original — se „orientează" mai departe selectiv, opera selectată fiind un alt și nou univers „inextricabil" care întreține ceea ce putem numi *experiența* filosofică. Oricît de comprehensivă și obiectivă ar fi lectura operei — iar D. D. Roșca ne oferă exemple de rafinament și mare obiectivitate a lecturilor — ea nu poate fi niciodată *absolut* obiectivă, întrucît din operă se selectează *ceva* și se eludează *altceva*. Dar selectivitatea implicată în orice experiență filosofică se însoțește cu aceste funcții contradictorii în

sens dialectic: temele și soluțiile selectate ca pozitive dintr-o operă pot exercita și exercită o influență *reală* asupra autorului lecturii, dar această *reală* influență coincide cu *satisfacerea* unor nevoi și *actualizarea* unor potențialități ale conștiinței antrenate în experiența filosofică. Acest fenomen complex îl numim fenomen de *cristalizare* a conștiinței filosofice *în raport* cu o sursă de influență. Marcînd o concomitentă *apropiere* și *distanțare* față de sursă, fenomenul de cristalizare a conștiinței se poate însoți, și de obicei se însoțește, cu două efecte secundare: dacă în opera receptoare pot să apară, și de obicei apar, elemente de gîndire, expresii tipice ... etc., ce aparțin operei-sursă, dar nu sînt organic asimilate, trimițînd spre și evocînd direct opera-sursă, în schimb, în procesul de apropiere sau distanțare față de aceeași operă, exegetul (sau gînditorul original care-l poate seconda discret pe exeget) poate introduce în lectura interpretativă a operei-sursă elemente care de fapt nu-i aparțin acesteia, ci exegetului, elemente pentru care opera sursă oferă doar pretexte exterioare și nu motive suficient de temeinice. Acest fenomen interesant, de improprie sau de falsă atribuire, îl numim *introiecție*. Termenul *introiecție* are diverse accepții în epistemologia lui Mach, în estetica lui Worringer, la noi — în gîndirea lui Mircea Florian ... etc. Semnificația specifică a termenului depinde, evident, de concepția în care este folosit și de domeniul de referință la care este aplicat. D. D. Roșca însuși a sesizat acest fenomen vorbind despre gînditorii elini care, din diverse motive, au atribuit orientalior idei ce le aparțineau lor, grecilor[20].

În al treilea rînd, în procesul de formare și cristalizare a conștiinței filosofice, un gînditor nu suferă doar o influență, ci influențe multiple, o rețea complexă de influențe, dintre care unele sînt, între ele, consonante, altele contradictorii. Conștiința filosofică, născuind să rezolve o temă originală și personală, este totodată un „loc" de interferență a influențelor, este mediul spiritual pentru un „colocviu al motivelor" din diverse doctrine filosofice. Metaforic vorbind, în aceste situații are loc un fenomen de „răsfrîngere critică în oglinzi" a diverselor surse filosofice, fenomen în care, spre exemplu: o temă ontologică hegeliană este receptată printr-o grilă critic-sceptică, sau invers, o soluție epistemologică sceptică este dezvoltată pe plan ontologic într-o modalitate optimistă, din aceste interferențe născîndu-se poziții care evocă ambele surse, le depășesc și le conservă, mascîndu-le.

În sfîrșit, fenomenul de „răsfrîngere și critică în oglinzi" nu ridică numai problema dificilă a ordinii cronologice în care s-au exercitat influențele, sau a ordinii lor valorice — iar o influență tîrzie poate fi mai puternică decît una primă —, ci și problema relației dintre calitatea conștiinței prefilosofice a gînditorului și calitatea aceleiași conștiințe, cristalizată prin și după experiențele filosofice. Conștiința prefilosofică este *proto-conștiință*, și ea aduce — în cazul lui D. D. Roșca — de pe alte „meleaguri spirituale", valori și atitudini care erau proprii mediului spiritual și social în care gînditorul a crescut; ea are o constelație unică și intimă, iar procesul de asimilare a influențelor variate capătă unitate și sens în funcție de unghiurile de absorbție și răsfrîngere ale acestei conștiințe. Înainte de a fi filosof, gînditorul este, iar după ce devine filosof el rămîne, un „om concret", iar primele valori ale conștiinței, ca și unicitatea personalității, nu se pierd prin peregrinarea pe alte meleaguri, ci ele însoțesc toate experiențele noi și se păstrează, chiar „restructurate" fiind (Piaget), ca invizibil temei al „orientării" gînditorului în „inextricabilul" vieții reale sau

[20] D. D. Roșca, *Minune greacă*, în *Linii și figuri*, p. 12.

spirituale. O tehnică riguroasă și fecundă de analiză a influențelor filosofice — tehnică pe care am preluat-o și noi, ca instrument auxiliar — elaborează însuși D. D. Roșca, autor al *Influenței lui Hegel asupra lui Taine*[21]. Tehnica rezidă în „alternanța planurilor": exegetul D. D. Roșca face o comparație între imaginea pe care el o are despre opera-sursă — opera lui Hegel — cu imaginea pe care o are, despre aceeași sursă, Taine, autorul operei receptoare. Această comparație îngăduie atît dezvăluirea unghiurilor specifice de asimilare a operei-sursă în opera receptoare, deci *calitatea* influenței sau ceea ce Tudor Vianu numește „măsurarea răsunetului"[22] unei influențe, cît și mecanismele intime prin care temele și soluțiile operei-sursă sînt preluate, prin „alunecări pe alt plan de gîndire" — modificări de sens și de finalitate a lor — de către opera receptoare.

1.1.4. **Integrare-dezintegrare-reintegrare.** O sinteză filosofică presupune și propune o concepție unitară și coerentă asupra totalității existenței. Ea nu este niciodată străină de gîndul mărturisit sau secret al ultimelor rosturi ale lumii și ale omului, articulate într-un tot unitar. O concepție filosofică trebuie refăcută de către exegeți în unitatea și totalitatea ei interioară, iar bibliotecile de exegeză consacrate, să zicem, fragmentelor de gînd ale presocraticilor, mărturisesc acest ideal de exegeză. Idealul de a reface o sinteză filosofică în unitatea ei și din interiorul ei rămîne prezent și atunci cînd sîntem în fața unor „opere complete". Dar elementele valide sau perene și elementele discutabile sau conjuncturale nu sînt juxtapuse mecanic în acea totalitate interioară și coerentă care este concepția filosofică. De aceea, analiza critică a unei sinteze în care sînt conținute, într-o relație complexă și greu discernabilă, elemente *pozitive* și *negative* de gîndire și atitudine echivalează de fapt cu o dezintegrare din „exterior" a sintezei filosofice. Sîntem în fața unei dificultăți și a unui aparent paradox care nu apare cu aceeași acuitate în valorificarea istorică a științei sau a artei. Pentru că, în cazul științei, însăși istoria reală a științei operează această dezintegrare și integrare, reducînd teoriile care sînt contrazise de o experiență nouă la condiția unor erori certe, perfect delimitate de noile adevăruri științifice, sau la condiția unor adevăruri parțiale, valabile pentru anumite situații limită și fragmentare ale existenței. Iar în istoria artei, gustul artistic operează oarecum spontan trierea între valori și pseudovalori; aici, *uitarea* are și ea o funcție de selecție, iar exegeza critică aduce argumente pentru o operă pe care gustul a preluat-o în totalitatea ei, sau a „uitat-o" în totalitatea ei, nemaifiind posibilă aici valorificarea pe fragmente sau detalii a operei. Această dificultate nu invită, desigur, la scepticism, ci la sporirea efortului de comprehensiune, ca și la respingerea a două tendințe eronate și devenite „canonice" în istoria nemarxistă a exegezelor de filosofie, tendințe care fac spontan abstracție de această dificultate metodologică: tendința care, extrapolînd elementele valide ale unei sinteze asupra totalității ei, sau nefăcînd disocierea dintre valid și discutabil, tinde să o actualizeze „în bloc", tocmai cu argumentul că o sinteză trebuie restituită prezentului în unitatea ei interioară; apoi, invers, tendința care, extrapolînd elementele negative ale unei sinteze asupra totalității ei, născește — paradoxal — să o „actualizeze" prin respingere nediferențiată, atitudine căreia îi este preferabilă, într-un fel, „uitarea". Putem menționa

[21] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, pp. 34—39.

[22] Tudor Vianu, *Influența lui Hegel în cultura română*, în *Studii de literatură română*, Ed. Didactică și pedagogică, Buc., 1966, p. 566.

acum și atitudinea interpretativă care descoperă din exterior și mecanic aici o „idee pozitivă" și dincolo o „idee negativă", operînd cu ceea ce am putea numi „criteriul oilor albe și al oilor negre". În aceste cazuri, exegeții se introiectează spontan, în variate chipuri, în opera și în autorii lor, căci, ne spune Hegel, „cine este împotmolit într-o particularitate nu vede în alții decît particularități"[23].

Oricare concepție filosofică înfățișează însă doar *grade* de apropiere față de un ideal de unitate explicativă și de coerență a demersului filosofic. Cercetate mai îndeaproape, cele mai multe filosofii, dacă nu toate, dezvăluie contradicții și fisuri. Unele contradicții sînt fecunde, sînt contradicții în sens dialectic; astfel, filosofia hegeliană nu numai că este o filosofie a contradicției, dar ea însăși se instituie progresiv prin punerea și depășirea contradicțiilor. Alte contradicții sînt nedialectice, ele echivalînd cu incompatibilitățile logice, fisurile latente, inconsecvențele: astfel, dacă în filosofia hegeliană coerența, în planul explicit al gîndirii, este afirmată ca o unitate consecventă a contradicției, este afirmată ca universală în lume și este prezentă în toate sectoarele gîndirii hegeliene, în schimb, în planul implicit al sistemului hegelian apare una dintre implicațiile contradicției nedialectice, în faptul că „Scopul naturii constă în confirmarea abstracției"[24], sau apar *inconsecvențe* în planul social-politic al gîndirii hegeliene, întrucît: „Hegel merge aici aproape pînă la servilism"[25]. Deci, nu trebuie să introducem nici *coerența*, nici *noncoerența* în concepțiile filosofice,

[23] G. W. Fr. Hegel, *Studii filosofice* (traducere de D. D. Roșca), Ed. Acad. R.S.R., București, 1967, p. 137.

[24] Karl Marx, *Critica dialecticii hegeliene și a filosofiei hegeliene în general*, în Marx-Engels, *Scrierii din tinerețe*, p. 627.

[25] Karl Marx, *Critica filosofiei hegeliene a dreptului*, p. 365.

pentru că ele caracterizează intrinsec aceste concepții. Problema este să le descoperim și să le punem corect în evidență. Este aproape inutil să mai precizăm că relația dintre coerență și noncoerență este variabilă de la o concepție filosofică la alta și că punerea în evidență a acestei relații înseamnă o concomitentă integrare și dezintegrare a sintezei filosofice, refăcută de către exegeză, atît din interior cît și din exteriorul sintezei, înseamnă de fapt o *reintegrare* a unei sinteze, cu unitatea și contradicțiile ei, în istoria gîndirii filosofice. Dar în fața oricărei opere de filosofie această sarcină rămîne concretă și deschisă.

1.1.5. **Text-subtext-context.** Oricît de adîncă, largă și detaliată ar fi analiza unei concepții filosofice, ea rămîne la nivelul *descrierii* — care poate înregistra diverse grade de comprehensiune și esențialitate —, cîtă vreme se închide în sfera temelor și soluțiilor ideale cuprinse în respectiva concepție. În acest sens, și metoda de analiză fenomenologică, sau cea structuralistă, sînt metode *descriptive*, nu *explicative*.

Analiza explicativă presupune o ieșire din relativa autonomie a operei, din textul ei, în contextul ei generator și funcțional în care opera își exercită influența cultural-socială. O analiză marxistă trebuie să fie axiomatic *și* o analiză *sociologică* a operei de filosofie: să refacă liniile de joncțiune determinative și, deci, explicative, prin care o operă de filosofie se instituie într-un mediu social-istoric determinat și își exercită influența concretă — cu aria, intensitatea și calitatea ei — asupra acestui mediu. Acesta este momentul de mare complexitate și adîncime al unei exegeze marxiste, moment care presupune rezolvarea prealabilă a dificultăților menționate pînă în prezent. Indicarea sumară a cîtorva

tipuri de explicație premarxistă sau nemarxistă a operei de filosofie poate contura, prin contrast, sensul metodei explicative marxiste.

Una dintre marile tradiții istoriografice premarxiste — la care Marx și Engels se raportează critic — explică filosofia și în general „formele culturii" sau „formațiunile spirituale" prin metoda filiațiilor, potrivit căreia orice concepție apare ca o cristalizare sincronică a unui proces anterior al evoluției spiritului. Această metodă speculează autonomia vieții spirituale pentru că este ea însăși închisă în sfera unor interese pur contemplative: istoria este istoria spiritului, iar practica umană este văzută doar ca „practică teoretică". Această metodă, încorporată într-o viziune globală idealistă, își atinge unul dintre punctele culminante în filosofia hegeliană, pentru care „filosofia" este echivalentă cu „istoria filosofiei". Dacă depășim momentul aparent în care — ne spune Hegel — „nu vedem pădurea din cauza copacilor, nu vedem filosofia din cauza atîtor filosofii"[26], putem constata că „succesiunea ideilor în istorie este aceeași ca și succesiunea determinațiilor conceptuale ale ideii în dezvoltarea lor logică"[27], și că, deci, „tratarea istoriei filosofiei devine însăși știința filosofiei"[28]. Istoria filosofiei se explică deci prin contradicțiile interne ale Ideii, care se desfășoară dialectic. Să menționăm aici că, în studiile sale de tinerețe, încercînd să conjuge explicația sociologică și explicația psihologică a fenomenelor culturale, Mihai Ralea schițează o „dialectică a compensației", potrivit căreia tendințele polare ale spiritualității europene se succed prin

[26] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei* (traducere de D. D. Roșca), vol. I, Ed. Acad. R.S.R., București, 1963, p. 17.
[27] *Ibidem*, p. 38.
[28] *Ibidem*, p. 11.

alternanță și contrast, după ce ajunge fiecare dintre ele la o stare de „saturație"[29].

Concomitent cu această lungă tradiție explicativă, prin filiații, și-au făcut loc și alte modalități explicative, dintre care o serie explică filosofia prin factori preponderent *subiectivi*, iar altă serie prin factori preponderent *obiectivi*. Deși aceste serii explicative interferează și invocă diverși factori concret-explicativi, să evocăm cîteva momente mai pregnante ale acestor serii. Pentru prima serie pot fi invocați: Aristotel, în concepția căruia filosofia se naște din „mirare" și dorința gratuită de a ști, căci, „Toți oamenii au în firea lor dorința de a cunoaște"[30]; Hume, care explică însuși conceptul de *cauzalitate* prin factorul psiho-comportamental al „obișnuinței"; tendința explicativă care, prin vitalism și personalism, ajunge și în filosofia existențialistă care, în expresia lui D. D. Roșca, fiind o filosofie a „conștiinței de sine"[31], explică — la rîndul ei — filosofia prin experiența subiectivă a libertății „eului", sau a conștiinței spontane. O a doua serie merge pe factori preponderent obiectivi — cum sînt mediul geografic, rasa, clima (acești factori sînt invocați de către Taine) — și în contemporaneitate face carieră în filosofia pragmatistă, care explică „binele" sau „adevărul" prin valorile de „utilitate" sau „eficiență" ale acțiunilor umane. O mențiune specială merită așa-numitul „spirit al timpului" (expresie de proveniență hegeliană), invocat ca factor explicativ de către unii dintre reprezentanții filosofiei românești interbelice (P. P. Negulescu, Tudor

[29] Mihail Ralea, *Dualismul culturii europene și concepția omului total*, în *Scrieri din trecut* (III), E.S.P.L.A., București, 1958, pp. 7—26.
[30] Aristotel, *Metafizica* (traducere de Ștefan Bezdechi), Ed. Acad. R.S.R., București, 1905, p. 49.
[31] D. D. Roșca, *Știință și filosofie*, în *Oameni și climate*, Ed. Dacia, Cluj, 1971, p. 211.

Vianu etc.), şi care apare frecvent în concepţia lui D. D. Roşca, sub forma „nevoilor timpului", termen care, fiind global şi nediferenţiat, îngăduie invocarea, în cazuri concrete, a diverşi factori explicativi particulari. Poziţia lui Bergson poate fi considerată aici ca reprezentativă prin dihotomia ei: Bergson fisurează unitatea conştiinţei vorbind despre *„inteligenţă"* — care-şi elaborează noţiunile şi conceptele prin „spaţializarea timpului", mulîndu-le pe şi după structura obiectelor, produsele inteligenţei răspunzînd unor nevoi de conservare biologic-utilitară — şi despre *„intuiţie"*, facultate spirituală privilegiată prin care se poate intra într-un contact direct cu esenţa metafizică a lumii, care este, în planul vieţii conştiinţei „durata pură", şi, apoi, prin extrapolare ontologică, „fluxul vital". Poziţia trebuie menţionată deoarece diferenţa pe care Bergson o face între „cunoaşterea vie" şi „cunoaşterea artificializată"[32] o întîlnim şi la D. D. Roşca, într-o formă originală, ca diferenţă între cunoaşterea marcată de secrete finalităţi utilitare şi cunoaşterea gratuită, eliberată de nevoile conservării în imediat.

Dar explicaţia marxistă a unei filosofii este în ultimă instanţă *sociologică*, pentru că, invocînd instanţe explicative particulare, trebuie să ajungă la „rădăcina lucrurilor" (Marx), la tendinţele social-istorice care instituie o filosofie, la interesele şi luptele de clasă care iau forma unor interese pur teoretice şi a luptei de idei, chiar dacă şi tocmai pentru că gînditorul însuşi nu este întotdeauna conştient de tendinţele şi factorii care-i alimentează spiritualitatea, pe care îi exprimă şi îi apără fără să ştie. „Ei n-o ştiu, dar o fac"[33], spunea Marx, dezvăluind

[32] Henri Bergson, *L'evolution creatrice*, 118-e edition, Paris, 1966, p. 22.

[33] Citat folosit ca *motto* de către Georg Lukacs, la *Estetica* sa. În concizia ei, ideea lui Karl Marx ascunde o bogăţie inepuizabilă.

astfel sensul adînc al „inconştienţei activităţii conştiente" — „inconştienţă" invizibilă, dar prezentă şi în cea mai lucidă formă de activitate spirituală, cea filosofică.

Dintre multiplele metode de analiză sociologică a operei de filosofie să o menţionăm pe aceea a lui Lucien Goldmann, care practică un structuralism genetic sub semnul filosofiei marxiste, în analizele consacrate lui Kant sau Pascal. Vizînd explicit geneza sociologică a structurilor culturale, Goldmann pune într-o corespondenţă explicativă structura „grupului social", care-şi elaborează o „viziune" asupra existenţei, cu structura concepţiei filosofice în care „viziunea" este cristalizată într-un chip „coerent"[34]. Contestînd caracterul concludent şi operaţional al analizei psihologice (criticînd de fapt psihanaliza), sociologul francez tinde să dea o maximă obiectivitate analizei, care merge exclusiv pe *operă*, nu şi pe biografia sau personalitatea creatorului ei. Analizele concrete ale lui Lucien Goldmann sînt subtile, şi unele dintre tehnicile de lucru pot fi valorificate, însă poziţia metodologică pe care stă ridică cel puţin două probleme de principiu. În primul rînd, între structura „grupului social" şi structura „operei", Lucien Goldmann stabileşte de fapt un raport de echivalenţă sau de omologie, ceea ce ridică bănuiala că analiza a plecat de la compararea celor două tipuri de structuri, sau că exegetul a descoperit parţial şi parţial a introdus în cele două niveluri ale vieţii sociale o „schemă" de *omologare* care-şi găseşte doar o parţială acoperire, atît la nivelul structurii „grupului social", cît şi la nivelul structurii „operei", dar lasă totuşi deschisă atît problema genezei operei, a determinării genetice de la grup la operă, cît şi problema complementară a influenţei

[34] Lucien Goldmann, *Sociologia literaturii*, Editura Politică, Bucureşti, 1960, pp. 41—43; 89—98.

operei asupra grupului social. Sau, altfel spus: în această analiză, structuralist-genetică, analiza *structurală* concurează și limitează caracterul *genetic* al analizei. În al doilea rînd, cînd Lucian Goldmann face abstracție de biografie — sau o re-explică prin opera constituită, îi re-vede doar „semnificația"[35], — și de personalitatea creatorului, înțelegem de ce un autor este reprezentativ ca *funcție* exponențială pentru mentalitatea „grupului social" și „viziunea" acestuia asupra lumii, dar nu mai înțelegem în ce măsură autorul operei este reprezentativ ca *individualitate* creatoare. Exprimîndu-ne în limbaj logic, Lucien Goldmann introduce o fisură și o denivelare axiologică între P și G., pe de o parte, și I, pe de altă parte, ceea ce se concretizează, la nivelul analizei operei, în faptul că subtilul sociolog este interesat preponderent de „coerența" operei, nu și de *concretul* ei specific, sau în faptul că el vizează mai degrabă *relațiile* interne ale operei decît *temele* ei concrete și soluțiile ei specifice, concretul operei fiind lăsat de obicei în seama ulterioară a unor exegeze de specialitate.

În ceea ce ne privește, am plecat în exegeza pe care o prezentăm de la modelele de analiză clasice, pe care le moștenim de la clasicii marxismului. Este aproape inutil să mai precizăm că am încercat să evităm riscurile sociologizante și economizante ale explicației, pentru că în analiză facem numeroase incursiuni în ceea ce Marx a numit „uriașa suprastructură" a etapei social-istorice în care un gînditor trăiește și creează. Credem că legătura dintre textul ideal al unei opere de filosofie și *contextul* ei real și multiplu determinativ trebuie să parcurgă și veriga intermediară a *subtextului* operei în care sînt sublimați și totodată disimulați interior factorii exteriori și determinativi ai unei concepții. N-am început exegeza printr-un așa-numit „tablou" sau cadru „social-istoric", pentru că aceste schițe sînt concepute de obicei „apriori", sînt exterioare și neconcludente, fiind creionate după modelul a ceea ce vor să explice. Dacă factorii social-istorici și factorii economici ai unei societăți sînt factori de primă determinare generativă, în ordinea unei exegeze acești factori sînt „de ultimă instanță" explicativă. Am ajuns la acești factori pe o cale pe care Sartre ar numi-o „regresivă", deci atunci cînd concepția lui D. D. Roșca, în ultimele ei implicații, nu mai poate fi înțeleasă doar prin factori intrinseci (relațiile interne ale sintezei, temele ei consonante) sau de minimă proximitate (personalitatea autorului, influențele culturale etc.). Pentru că am vorbit despre modelele explicative ale clasicilor este suficient să invocăm, de exemplu — pentru concizia și claritatea ei —, explicația pe care Marx o dă gîndirii lui Aristotel asupra *valorii*, precum și limitelor acestei gîndiri. Explicație în care atît structura „bazei" (relațiile economice și diviziunea muncii în polisul grecesc), cît și elementul din „suprastructură" (concepția aristotelică) sînt definite riguros și în limbajul lor specific, iar legătura determinativă de la „bază" la „suprastructură" este făcută coerent, și la nivel de esență este completă; explicație în care este invocat atît *geniul* aristotelic, cît și limitele obiective ale timpului în care a trăit acesta, limite pe care nici geniul lui Aristotel nu le-a putut depăși: „Geniul lui Aristotel se manifestă tocmai în faptul că el *descoperă în expresia de valoare* a mărfurilor un *raport de egalitate*. Numai limita istorică a societății în care trăia îl împiedica să găsească în ce constă «în realitate» acest raport de egalitate"[36].

[35] Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, Gallimard, Paris, 1955, pp. 185—216.

[36] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. a IV-a, Editura Politică, București, 1960, pp. 97—98.

1.2. PREMISE INTERPRETATIV-EVALUANTE

Valorificarea moștenirii culturale aparține *prezentului* și se face întotdeauna de pe pozițiile interpretativ-explicative și evaluante *ale* prezentului. Conștiința istoriografică este întotdeauna, firesc și fatal, actuală și actualizantă. Această idee metodologică opusă pozitivismului istoricizant, care năzuie spre o lectură „epică", „evenimențială" și neutrală a istoriei, a făcut și face carieră mare în filosofia nemarxistă a istoriei, punctul ei de plecare fiind „apriorismul" kantian, unul dintre momentele de mare dezvoltare a ei oferindu-l reprezentanții Școlii de la Baden, cu disocierea făcută între fenomenele „repetabile" (naturale) și cele „irepetabile" (istorice). Filosofia nemarxistă contemporană a istoriei se reclamă în această privință de la Dilthey. Este interesant de observat cum aceeași temă metodologică a *subiectivității* cunoașterii istorice, dezvoltată de către Dilthey, exprimată de către Max Weber prin categoria „centrului de interes", prezentă în analizele fenomenologice ale lui Husserl prin categoria noetică a „intenționalității conștiinței" și plasticizată de către Lucien Goldmann prin hegeliana imagine a „cercului", capătă diverse semnificații și deschideri în funcție de perspectiva teoretico-ideologică generală în care este integrată. Astfel, ca să dăm numai cîteva exemple: pentru Raymond Aron, posibilitatea unor „perspective multiple", variabile deci, asupra aceluiași „fapt istoric" nu este „marca unui defect, ci expresia vieții"[37], noțiunea de „viață", diferită de accepția ei diltheyană, fiind extrem de vag și de neconsistent definită de către autorul *Filosofiei critice a istoriei;* pentru un H. I. Marrou, istoric de inspirație catolică, scrierea istoriei depinde esențial de „variabila" care este „personalitatea" istoricului, iar istoricul „trebuie să-și aducă aminte la timp că nu este decît un muritor" și că numai Dumnezeu poate cunoaște „întregul program al istoriei"[38]; pentru Lucien Goldmann, „cercul" metodologic al *cunoașterii* istorice, în care omul este implicat în același timp ca obiect și ca subiect, „nu este un cerc vicios și nici un obstacol de neînlăturat"[39]. Fisura pe care Kant a introdus-o *între* existență și conștiință, fantoma „lucrului în sine" și obsesia discretă a subiectului epistemic *individual,* sînt numai trei dintre *miturile* epistemologice care grevează prin caracterul lor excesiv metodologiile istoriografice nemarxiste de inspirație neokantiană.

În filosofia și istoriografia marxistă se recunoaște explicit că investigarea și valorificarea trecutului se face de pe pozițiile interpretative și evaluante ale prezentului, teză care nu este subiectivistă, pentru că: în primul rînd, instrumentația metodologico-interpretativă a filosofiei marxiste este *dialectică,* este cea mai complexă instrumentație și deci principial incompatibilă cu elementele de relativism și arbitrar ale investigației, ceea ce înseamnă că dacă în istoriografie erorile sînt firești, la fel de firească este și continua lor eliminare, procesuală; în al doilea rînd, sistemul axiologic al culturii socialiste, ca sistem al celei mai progresiste clase din istorie și al celei mai umane societăți, este un sistem superior, este, ca să ne exprimăm în limbaj simbolic, un „sistem mai tare", de pe poziția căruia pot fi *evaluate* și critic și obiectiv (selectate, re-validate, respinse) toate sistemele axiologice anterioare, cu adevărat *istoric* fiind doar ceea ce rămîne *din* istorie, *în* istorie, inclusiv în istoria prezentă și la temelia ei; în al treilea rînd, filosofia marxistă recunoaște deschis caracterul actualizant și partinic al oricărei

[37] Raymond Aron, *op. cit.*, p. 21.

[38] H. J. Marrou, *De la connaisance historique,* Editions du Seuil, Paris, 1964, p. 58.

[39] Lucien Goldmann, *Sociologia literaturii,* p. 27.

valorificări, precum și caracterul ei *deschis*, și chiar prin aceasta avertizează și se autoavertizează asupra complexității actului de valorificare, care trebuie să fie și obiectiv și selectiv, coincidența dintre cele două cerințe fiind un *proces*, nu o *stare* momentană; în sfîrșit, trebuie făcută deosebirea între validitatea de principiu a instrumentației teoretico-metodologice și axiologico-ideologice a filosofiei marxiste (inclusiv a metodologiilor istoriografice particulare) și modul în care această validitate este asigurată de către un istoric sau altul, într-o problemă concretă sau alta. Pentru că, dacă la nivelul investigațiilor individuale arbitrarul și subiectivismul pot să apară și apar în destule cazuri (riscul „variabilei" despre care vorbește Marrou), în schimb la scara globală a praxisului cultural și istoriografic al societății noastre, subiectivitatea este consonantă cu obiectivitatea, ideologia cu știința. Dacă însă se vorbește despre „subiectivitatea speciei umane", expresie care reiterează fantoma „lucrului în sine", trebuie precizat că acesta este un concept fără margini, neconcludent, și că tocmai în aria acestei „subiectivități" a apărut și conceptul de *obiectivitate*, că această noțiune este ea însăși subiectivă și ține de o anumită „practică teoretică", cum i-ar spune Althusser.

În acest cadru referențial ne înscriem metodologia de valorificare a unei concepții filosofice românești, metodologie în care filosofia marxistă este totodată un *instrument* de investigație comprehensiv-interpretativ și un *model* actual de raportare și de evaluare comparativă a concepției filosofice a lui D. D. Roșca.

Filosofia marxistă, fiind materialistă și dialectică, conține în această dublă calitate și criteriile fundamentale de interpretare și evaluare a altor filosofii: criteriul disocierii dintre *materialism* și *idealism* potrivit răspunsului dat la problema fundamentală a filosofiei, cu cele două laturi ale ei; apoi criteriul

disocierii dintre *metafizică* și *dialectică* sub raportul metodologiei generale a filosofiilor. Orice filosofie trebuie deci *evaluată* potrivit gradului ei de apropiere sau distanțare față de materialism și dialectică. Dacă este și inutil și incorect să se pretindă din exterior ca o filosofie constituită *să fi fost* materialistă și dialectică, este necesar însă ca valoarea ei să fie judecată potrivit criteriului *conjugat* al *materialismului* și *dialecticii*. Acestea sînt două criterii fundamentale: pe fondul lor și plecînd de la ele mai există o serie de criterii particulare, de perspective specificatoare care pot și trebuie să fie invocate în evaluarea unei filosofii. Sub forma unor schițe, vom indica în continuare aceste criterii, oferind odată cu ele anumite „modele" limită din filosofiile tradiționale, precum și o schiță a modelului filosofiei marxiste de pe a cărei poziție implicită și explicită desfășurăm operația de evaluare a sintezei filosofice elaborate de către D. D. Roșca.

1.2.1. **Totalitatea și nivelurile.** Îi datorăm lui Aristotel definiția filosofiei („metafizicii") ca „știință supremă" care „se îndeletnicește cu primele cauze și principii". Filosofia a fost definită, de-a lungul timpurilor, în tiparul acestei clasice și tradiționale definiții aristotelice, ca o concepție sau imagine teoretică despre *totalitatea* existenței. Indiferent de conținuturile ei concrete, de primele sau ultimele principii pe care le postulează ca fiind constitutive existenței, filosofia nu a fost niciodată străină, pe latura obiectului ei, de gîndul totalității. Este evident că această definiție vizează mai degrabă o „stare de drept", ideală, a filosofiei, decît o „stare de fapt", reală, prezentă sub iluzia a ceea ce ea crede despre sine că este. La o imagine globală asupra existenței, filosofia nu a ajuns prin totalizarea — imposibilă în principiu — a tuturor datelor existenței, ci prin *generalizarea* și *extrapolarea* asupra to-

talității a unor date referitoare la unele niveluri și forme ale existenței, și anume datele pe care le ofereau formele cognitive dominante ale experienței — cotidiene sau științifice — proprii timpului în care o filosofie se instituie. Faptul că filosofiile idealiste — asemeni religiei — introduc în totalitatea existenței un „adaos străin" (Engels), sau răstoarnă relația dintre formele existenței ori dintre existență și conștiință — fapt care desparte fundamental materialismul de idealism — se petrece totuși în mediul comun al situației pe care am descris-o: toate filosofiile tradiționale se bazează pe o contradicție neconștientizată dintre „starea de drept" (imagine a totalității) și „starea de fapt" a ei (imaginea se obține prin generalizarea unor date particulare asupra existenței). Rezolvarea relației dintre nivelurile existenței și totalitatea ei, dintre părți și întreg, dincolo de nivelurile care sînt selectate ca privilegiate și sînt generalizate, ridică desigur o serie de probleme logice și axiologice specifice: notăm că un filosof american care s-a ocupat de această problemă identifica în filosofiile tradiționale nu mai puțin de 7 modalități de relaționare logico-ontologică a „întregului" („Wholes") cu „părțile" („Parts")[40]. Deci în investigarea și evaluarea unei filosofii pot fi urmărite aceste două probleme conexe: care sînt nivelurile existenței considerate ca esențiale și privilegiate, și în ce relație concretă stă funcția de *generalizare* și cea de *extrapolare* a datelor cognitive despre aceste niveluri, *asupra* totalității existenței. În reliefarea concretă a acestor două probleme implicate în toate filosofiile tradiționale, filosofia marxistă trebuie invocată referențial ca un model optim, pentru că în calitatea ei de *concepție generală* asupra existenței, filosofia marxistă se deschide egal

[40] Archie J. Bahm, *Wholes and Parts*, „The Southwestern Journal of Philosophy", vol. III, no. 1, „Spring", 1972, pp. 17—22.

spre toate nivelurile existenței, respectiv spre toate formele de experiență prin care aceste niveluri sînt investigate. Faptul că dintre aceste niveluri, cel al vieții sociale capătă o importanță mai mare nu este nici întîmplător, nici arbitrar și nici nu introduce o nonsimetrie de reprezentativitate față de celelalte niveluri ale existenței, pentru că: nivelul vieții sociale este efectiv cel mai *complex*, implicîndu-le pe toate celelalte; este apoi cel mai *important* pentru om, fiind mediul lui specific, pe care omul îl reinstituie mereu chiar și prin activitatea filosofică; prin funcțiile lui determinative, el orientează esențial însăși activitatea filosofică, or filosofia care devine conștientă de sine trebuie să încorporeze auto-reflexiv și factorii care o instituie; iar dacă filosofia are o funcție transformatoare, este evident că această funcție, într-o formă sau alta, nu poate viza direct decît viața socială, și nu, ca să zicem așa... destinul astrelor. Faptul că în filosofia marxistă și în forma creatoare a acestei filosofii — cristalizată în țara noastră prin documentele de partid — se acordă o importanță deosebită unor concepte sociologice sau politice este o situație legitimă ce ține de strategia acțiunii sociale revoluționare[41]. Dar această împrejurare nu anulează, ci implică adevărul că filosofia marxistă este o concepție generală asupra totalității existenței, deschisă egal spre toate nivelurile existenței și spre toate formele experienței cognitive, și că efortul de *generalizare* prezent în filosofia marxistă se bazează pe o progresivă restrîngere și limitare a funcțiilor ei de *extrapolare*.

1.2.2. **Ontologie și gnoseologie.** Cele două planuri fundamentale ale oricărei filosofii — deosebite încă în filosofia greacă — sînt, după cum se știe, soli-

[41] Nicolae Kállos, *Sociologie, politică, ideologie*, Ed. Facla, Timișoara, 1975, p. 161.

dare, încît în istoria filosofiei nu există o ontologie fără implicații gnoseologice, sau o gnoseologie fără implicații și consecințe ontologice. Dar ponderea și caracterul concret al relației dintre planul ontologic și cel gnoseologic al filosofiei înregistrează variații calitative și deci specificatoare pentru o filosofie sau alta. Situațiile în care meditația ontologică și reflecția gnoseologică sînt echilibrate și la fel de bine reprezentate ca profunzime și extensie de analiză sînt caracteristice pentru filosofiile *clasice* și sînt destul de rare în istoria filosofiei. Astfel, dacă cei mai mulți presocratici sînt — din variate motive, între care stadiul „naiv" al reflecției lor nu este ultimul — ontologi prin vocație, gnoseologia lor fiind implicită sau schițată, în schimb sofiștii sau scepticii sînt gnoseologi de „profesie", iar în cazul scepticilor, ceea ce am putea numi ontologia lor implicită echivalează de fapt cu contestarea de principiu, făcută prin „tropi" și teoria „suspendării judecății", a posibilității oricărei ontologii, a oricărei propoziții afirmative („dogmatice") asupra existenței[42]. Tot astfel, în epoca modernă gnoseologia kantiană, prin „criticismul" ei, își propune „să curețe și să netezească un teren cu totul părăginit" („terenul" ontologiilor tradiționale), să stabilească „izvoarele și condițiile posibilității acestei metafizici" (o nouă ontologie); dar elaborarea unei noi gnoseologii echivalează în demersul kantian cu provizoria suspendare și amînare pentru viitor a noii ontologii: „Sper să dau eu însumi un astfel de sistem"[43]. În schimb, în cazul lui Schelling, spre exemplu, ponderea acordată problemelor gnoseologice este restrînsă față de importanța pe care au avut-o *în* gîndirea lui

[42] Sextus Empiricus, *Opere filozofice*, vol. I, Ed. Acad. R.S.R., București, 1965, pp. 21—61.

[43] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 17.

Schelling și *pentru* gîndirea lui problemele ontologice.

Exemplele pot fi înmulțite indefinit, și este interesant de observat că dacă fenomenologia este o metodă de analiză cu implicații și consecințe ontologice, în schimb filosofia lui Heidegger, care pleacă din fenomenologie — actualizînd „aurora presocratică" sau selectînd ca esențială din *Critica rațiunii pure* doar secvența *ontologică* în care *timpul* este considerat suportul judecății sintetice apriori etc. —, este fundamental o ontologie în care gnoseologia (teoria „dezvăluirii") este nedisociată de demersul ontologic[44]. Toate aceste exemple, la care pot fi adăugate multe altele, ne conduc spre aceste concluzii: deși cele două planuri ale filosofiei sînt corelate explicit sau implicit, cele mai multe dintre filosofiile tradiționale marchează o deplasare de accent cînd spre problemele de ontologie, cînd spre cele de gnoseologie; deplasarea excesivă a interesului spre ontologie echivalează cu o atenuare a spiritului critic și a scepticismului, după cum, invers, deplasarea excesivă a interesului spre probleme de gnoseologie, deci ceea ce azi se numește „dezontologizarea filosofiei", este expresia și semnul unei intensificări a spiritului critic, uneori a scepticismului, este un semn de criză — de creștere sau maladivă — a spiritului filosofic; între aceste limite, care-și au variantele lor reprezentative, se instituie filosofiile *clasice*, în care planurile ontologic și gnoseologic nu numai că sînt dezvoltate solidar, dar sînt și echilibrat ilustrate ca adîncime și extensie de analiză. Concepția filosofică a lui D. D. Roșca se bazează pe o dezvoltare echilibrată a celor două planuri, și este concludent în acest sens faptul că el respinge atît structuralismul care „dizolvă subiectul în obiect",

[44] Martin Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, în *Kierkegaard vivant*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1966, pp. 167—205.

cît și existențialismul care, invers, „dizolvă obiectul în subiect". Dar D. D. Roșca afirmă — iar această idee apare în diverse contexte și își are, după cum vom vedea, semnificația ei particulară — că: „Soluțiile propuse celorlate probleme pe care gînditorul respectiv va căuta să le rezolve — este și cazul lui Taine — vor depinde de cea pe care el o va fi dat problemei cunoașterii. Mai mult decît atît, însuși felul în care el va pune orice altă problemă se va resimți de soluția dată problemei cunoașterii"[45].

În calitatea ei de filosofie clasică — filosofie a unei clase și a umanității de mîine, filosofie elaborată de gînditori clasici — filosofia marxistă presupune, prin însăși punerea și rezolvarea „problemei fundamentale" a filozofiei, co-relația celor două planuri. Spre deosebire de filosofia hegeliană, care în ultima ei instanță dizolvă diferența dintre ontologie și gnoseologie în teoria „conceptului", filosofia marxistă, *monistă* fiind, păstrează distincția celor două planuri, această distincție alcătuind una dintre contradicțiile interne care favorizează dezvoltarea filosofiei marxiste în totalitatea ei, precum și a „domeniilor reflecției filosofice"[46].

1.2.3. **Planul axiologico-ideologic.** Ca modalitate de coordonare și integrare a formelor experienței cognitive, filosofia oferă o imagine teoretică asupra totalității existenței; dar ea este totodată și o modalitate de *evaluare* a formelor existenței în cadrul acestei totalități reflectate. Implicit sau explicit, planul evaluant este constitutiv oricărei concepții filosofice. Filosofia marxistă, care a demistificat atîtea „iluzii" și „fetișisme" ale vieții umane practice și spirituale, a reliefat și caracterul latent adesea, dar întotdeauna marcat ideologic al oricărei filozofii.

[45] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 46.

[46] *Filozofie. Materialism dialectic și istoric, p. 10.*

Cunoașterea *pur* contemplativă se bazează și ea pe un mecanism de „înstrăinare" (Marx), este o „iluzie" (Piaget) sau un „mit" epistemologic (D. D. Roșca), pentru că filosofia exprimă întotdeauna și o opțiune axiologică și ideologică a gînditorului, iar în și prin tabela lui individuală de valori se cristalizează opțiunile — interesele, aspirațiile, iluziile — clasei sau colectivității pe care gînditorul o reprezintă, adesea fără să-și dea seama. Planul axiologico-ideologic al reflecției filosofice, prin care filosofia se leagă mai concret și mai direct de „mersul lumii" (Hegel), a fost mai tîrziu conștientizat în istoria filosofiei. Această întîrziere este desigur expresia și consecința opoziției maxime dintre muncile fizice sau practice și activitățile pur spirituale, opoziție în virtutea căreia filosofia, fiind legată prin invizibile vase comunicante și cordoane ombilicale de viață, era totodată, printr-o „falsă conștiință de sine" (Lukács), îndepărtată și înstrăinată de viață. Complexitatea acestei probleme nu poate fi nici cel puțin trecută în revistă în aceste considerații metodologice. Ne vom limita la schițarea cîtorva puncte de reper globale.

Să observăm mai întîi că funcția evaluantă a filosofiei se realizează prin asimilarea în corpul ei reflexiv a formelor *axiologice* ale experienței umane. Această asimilare se petrece în două sensuri: mai întîi, experiențele axiologice ale vieții sociale sînt tratate ca *obiect*, și în acest sens într-o doctrină filosofică pot să fie dezvoltate mai amplu sau mai restrîns, sistematic sau fragmentar, „capitole" de etică, estetică, politică... etc.; apoi aceleași valori extrareflexive, definind conștiința filosofică vie a gînditorului, personalitatea lui spirituală, intră discret în *textura* demersului reflexiv, îl impregnează și îl modelează, influențînd și adesea hotărînd temele selectate și soluțiile date unor probleme de filosofie „pură", unor probleme de ontologie sau

gnoseologie. Pare evident că atunci cînd formele axiologice ale experienței umane sînt tratate, într-o concepție filosofică, în calitate de *obiect*, ele tind să fie subordonate valorii teoretice, tind să fie înțelese prin valoarea lor de „adevăr", dar că atunci cînd aceleași forme ale experienței axiologice proprii conștiinței filosofice se strecoară discret în discursul filosofic, ele pot să concureze adesea, să modeleze și să orienteze funcțiile reflexive ale gîndirii, deturnîndu-le de la intențiile lor spectaculare. Să dăm cîteva exemple, referindu-ne doar la experiența estetică. Este clasic în această privință Platon, care, mare artist fiind, a tratat totuși arta în primul rînd sub raportul funcțiilor ei cognitive și moral-politice. Dar și Platon și Aristotel sînt reprezentativi pentru subordonarea valorii estetice (a frumosului) față de valorile de adevăr și moralitate, încît: „determinantele formale ale frumosului le regăsim în toate domeniile existenței, dar fără precizarea clară că e vorba de o semnificație estetică a lor"[47]. S-ar părea că această situație ține doar de stadiul incipient al meditației estetice, dar, peste progresele istoriei gîndirii estetice, la capătul de drum al filosofiei clasice germane întîlnim totuși o situație asemănătoare. Kant, a cărui intreprindere „critică" vizează ceea ce Vianu numește trasarea „autonomiei valorilor", distinge riguros valoarea estetică (frumosul și sublimul) de valorile teoretice și morale, iar Hegel, „cel mai mare estetician al secolului XIX" (Tudor Vianu), ne oferă o estetică extrem de amplă și comprehensivă: dar valoarea estetică este pentru Kant un „moment" al sistemului rațiunii, motiv pentru care a fost acuzat de „intelectualism" (Victor Basch), iar pentru Hegel frumosul este, după cum se știe, „manifestare sensibilă a Ideii". În ultimă instanță — și

[47] Dumitru Isac, *Frumosul în filosofia clasică greacă*, Ed. Dacia, Cluj, 1970, p. 229.

numai în *ultimă* instanță —, valoarea estetică, în calitate de obiect al reflexiei, este încorporată în sistem și subordonată rațiunii. Dar tot în ultimă instanță, valoarea estetică impregnează din interior textura complexă a gîndirii filosofilor amintiți. Am ales aceste exemple pentru că D. D. Roșca însuși se referă la ele și la acest aspect al evaluării, atunci cînd afirmă că gîndirea greacă se bazează pe un „miraculos" acord între funcțiile *reflexive* și funcțiile *estetice* ale spiritului, între „nevoia de a vedea clar" și „nevoia de a vedea întreg"[48], și că în cazul sistemelor filosofice din epoca romantică — dar nu numai a lor — funcțiile estetice ale spiritului se dezvăluie tocmai în *nevoia* de sistem, de totalitate plastic-reflexivă, și se *cristalizează* și în coerența sistemului[49]. Spus pe scurt: în interpretarea unei concepții filosofice trebuie văzut în ce măsură și cum o formă sau alta de experiență axiologică apare ca obiect al reflexiei, pe de o parte, iar pe de altă parte în ce măsură și cum ea impregnează demersul reflexiv, orientîndu-i temele și soluțiile.

În al doilea rînd, formele axiologice ale experienței pot fi *acordate* într-o concepție filosofică, dar pot deveni și *concurențiale* între ele, respectiv pot concura formele experienței cognitive și valorile raționale. Este indiscutabil că în celebra „Kalokagatie" a grecilor, valorile estetice și valorile moral-politice sînt concurențiale, frumosul fiind nu numai *definit* între anumite limite conceptuale, dar și admis doar între anumite limite moral-politice. Sau, în estetica și filosofia medievală, valoarea religioasă își subordonează atît valorile de adevăr cît și valorile estetice, gîndirea estetică medievală mișcîndu-se în

[48] D. D. Roșca, *Minune greacă*, în *Linii și figuri*, p. 21.
[49] D. D. Roșca, *Formă și fond în filosofie*, în *Puncte de sprijin*, p. 156.

echivocul *„simbolului"*[50], care este totodată *imagine sensibilă* dar și *semn* al unei presupuse entități spirituale transcendente. Ceea ce înseamnă că în analiza unei concepții filosofice trebuie văzut care dintre formele axiologice ale experienței sociale (respectiv, ale „conștiinței sociale") sînt selectate preferențial — atît ca obiect de reflecție cît și pe latura prezenței lor latente în textura demersului reflexiv — și ce raport concret există între ele, respectiv între ele și rațiunea teoretică ce le integrează.

În al treilea rînd, o inspectare globală a istoriei filosofiei dezvăluie acest fapt semnificativ: concepțiile filosofice în care sînt integrate toate formele axiologice ale experienței sociale sînt relativ puține (e cazul filosofiilor „clasice" de genul celor elaborate de către Aristotel, Toma d'Aquino, Hegel, ca să ne referim la cei mai reprezentativi); experiențele valorificate preferențial în concepțiile filosofice sînt experiența morală, estetică și, în cazul filosofiilor de inspirație idealistă, experiența religioasă. Deși cele mai multe concepții filosofice au și capitole de gîndire social-politică, totuși experiența *politică* și cea *juridică reală* a vieții sociale sînt în mai mică măsură valorificate în concepțiile filosofice: de obicei aceste capitole sînt sau relativ exterioare față de corpul propriu-zis al filosofiei (sînt „deduse" din postulatele filosofiei sub forma unor ipoteze privind, spre exemplu, originea statului sau posibilitatea unor state ideale), sau sînt incluse în acest corp, dar sînt tratate ca relativ neesențiale ori sînt văzute în raport de dependență față de experiența religioasă (Sf. Augustin), experiența morală reală (Kant) sau experiența „morală" posibilă (Nietzsche) etc. Postularea antagonismului — în diverse variante

[50] K. E. Gilbert—H. Kuhn, *Istoria esteticii*, Ed. Meridiane, București, 1972, pp. 150—153.

— dintre experiența morală și experiența politică[51] și juridică a vieții sociale este, desigur, expresia teoretică a unui antagonism real al vieții sociale, dar este totodată și expresia caracterului contemplativ, neangajat *direct* și *explicit* al filosofiilor și filosofilor în viața politică a societății: este în cel mai bun caz, expresia distanțării critice, dar contemplative, a filosofilor și filosofiilor față de „proza lumii" (Hegel) sau „mizeria reală" (Marx) a vieții sociale. Faptul că mulți dintre gînditori au făcut politică (Platon, Bacon) sau au participat la viața politică a societății, sau faptul că unii politicieni au făcut și operă de filosofie (Machiavelli) nu modifică datele esențiale ale problemei: pînă la filosofia marxistă experiența *politică* și *juridică* a societății nu a fost încorporată concret și specific în concepțiile filosofice, ceea ce înseamnă că aceste concepții nu s-au angajat direct și deschis în experiența reală, politică și juridică a societății. Vom indica în concepția filosofică a lui D. D. Roșca acest fapt preferențial: problemele legate de viața politică sau juridică a societății sînt atinse tangențial sau incidental (conjunctural), concepția filosofică a *Existenței tragice* fiind alimentată fundamental de o experiență *morală* și *estetică*.

În al patrulea rînd: filosofiile se pot alimenta preferențial — exceptînd iarăși situațiile clasice — din formele preponderent *cognitive* sau din formele preponderent *axiologice* ale experienței umane, respectiv pot fi de inspirație preponderent științifică sau prepondernt axiologică. Această deplasare de accent înregistrează situații limită, degradate, și în acest sens, de exemplu, dacă energetismul (Oswald) este o pseudofilosofie (filosofie de tip „iatro") bazată pe extrapolarea unei relații fizice la scara întregii

[51] Nicolae Kállos, *Conștiința politică*, Ed. Științifică, București, 1968, pp. 216—251.

existenţe, sau dacă filosofia latentă a unui savant biolog ca Jaques Monod se bazează pe extrapolarea relaţiei dintre „hazard" şi „necesitate", aşa cum se manifestă ea la nivelul vieţii biologice[52], în schimb nihilismul lui Stirner, care „transformă obiectivul în subiectiv"[53], sau voluntarismul lui Nietzsche, se bazează fundamental pe un anumit fel de experienţă morală sau estetică. Criza raţionalismului clasic a marcat, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, un reviriment al iraţionalismului în contextul complex[54] al filosofiei europene. Teza incompatibilităţii dintre „raţiune" şi „intuiţie" — funcţii despre care Hegel a crezut că le-a unificat — se dezvoltă în perioada tîrzie a filosofiei lui Schelling şi capătă proporţii, în diverse variante, în curentul amplu şi ramificat al iraţionalismului, al cărui „părinte" consacrat este Schopenhauer[55]. În poziţia iraţionalistă sînt implicate două supoziţii fundamentale: supoziţia ontologică potrivit căreia existenţa nu este de esenţă „raţională", nu este legică; şi supoziţia epistemologică potrivit căreia esenţa iraţională — indiferent de caracterul concret al acestei esenţe — nu poate fi cunoscută pe cale raţională, ci prin alte funcţii, a-raţionale sau iraţionale, ale spiritului. Deja Schelling afirmase că poezia, ca „organ" al absolutului, este superioară filosofiei. Pentru acest vast curent iraţionalist — deşi este adevărat că el nu poate fi redus la o „schemă de interpretare globală"[56] — sînt semnificative două fapte care, sub diverse forme, păstrează o inspiraţie şi un nucleu

[52] Jacques Monod, *Le hasard et la nécesité*, Editions du Seuil, 1973, pp. 201—227.

[53] Pop Traian, *Marx—Engels — filosofia operei de tinereţe*, vol. II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1976, p. 25.

[54] Alexandru Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, E.D.P., Bucureşti, 1976, pp. 23—24.

[55] F. L. Müeller, *L'irationalisme contemporain*, Payot, Paris, 1970, p. 5.

[56] *Ibidem*, p. 6.

comun. Expresiile „epistemologice" care fac carieră în acest curent sînt sau variante ale *intuiţiei*, care capătă semnificaţii particulare la Schelling, Schopenhauer, Husserl, Bergson etc., sau vizează experienţe subiective preluate din domeniul vieţii psihologico-morale ori biologice a individului: „voinţa" la Schopenhauer, „disperarea" la Kierkegaard, „voinţa de putere" la Nietzsche, „trăirea" la Dilthey, „trăirea" la Nae Ionescu, „greaţa" la Sartre... etc. Întrucît existenţa raţiunii nu poate fi contestată, i se contestă valoarea şi originalitatea, fiind redusă la condiţia unui simplu instrument în serviciul „vieţii", sau a unor factori aconştienţi, subconştienţi, inconştienţi, fără excepţie iraţionali. Raţiunea este „ipocrită" (Nietzsche) şi în spatele ei, ca şi în subtextul vieţii conştiente, trebuie căutat altceva (Freud), un joc de culise al forţelor iraţionale, şi în acest sens iraţionalismul profesează „cultul pasiunilor subterane"[57]. Apoi, indiferent la ce nivel al individului s-ar opri, filosofiile de inspiraţie iraţionalistă se bazează pe experienţa „eului", a individului singular şi singularizat. Aceste experienţe sînt însă considerate ca valabile pentru toate „eurile". Pentru Schopenhauer, „voinţa" acţionează în toate individualităţile, aici hegeliana „viclenie a raţiunii" fiind înlocuită cu subtila *viclenie a voinţei;* pentru Kierkegaard, „disperarea" este o stare latentă a oricărui „eu", întrucît: „Ceea ce este rar nu este prezenţa disperării, dimpotrivă, ceea ce este rar, ceea ce este rarisim este, într-adevăr, absenţa ei"[58]; pentru Nietzsche, toţi indivizii sînt cutreieraţi de „voinţa de putere": „Ei toţi vor să se apropie de tron; aceasta este nebunia lor — ca şi cum fericirea s-ar afla pe

[57] Henri Avon, *La philosophie allemande*, Seghers, Paris, 1970, p. 15.

[58] Söeren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Gallimard, 1931, p. 78.

Comitetul Judeţean Timiş al P.C.
Cabinetul Judeţean de Administraţie
Ideologică şi Politică educativă
BIBLIOTECA

tron"[59], ceea ce anticipează afirmația sartreiană: „Fiecare eu tinde să ajungă un Dumnezeu". Or, cultul „eului", indiferent că este afirmat sub semnul morții, al „maldiei mortale" — „În disperare moartea se transformă perpetuu în viață"[60], afirmă Kierkegaard —, sau sub semnul „vieții" fără nici o opreliște — imperativul „Tu trebuie, pentru că trebuie" ar trebui înlocuit cu „noul" imperativ „Tu poți, pentrucă tu vrei", crede Nietzsche, deoarece „cei buni nu pot să *creeze;* ei sînt întotdeauna începutul sfîrșitului"[61] —, acest cult al eului, desfășurat de către „eu" și adresat „eurilor", se opune violent discursului reflexiv tradițional, prezidat de instanța „impersonală" a gîndirii față de care subiectivitatea individuală trebuie să se subordoneze, sau față de care gîndirea subiectivă nu poate fi decît un mediu sau organ de actualizare (Hegel), de trecere de la „în sine" la „pentru sine"-le Rațiunii, așa cum în limbajul practic al producției burgheze oamenii sînt instrumente de reproducere a capitalului.

Dacă analizăm această problemă dialectic să precizăm că nici o filosofie — indiferent că se bazează preponderent pe formele cognitive ale experienței și procedează prin ceea ce D. D. Roșca numește „combinații de concepte", deci pe demersul *impersonal* al reflecției demonstrative, sau se bazează preponderent pe formele axiologice ale experienței și procedează prin ceea ce tot D. D. Roșca numește „salturile bruște ale intuiției", deci pe emanația eului subiectiv — nu poate fi *pur reflectorie* sau *pur evaluantă*. Coeficientul de *reflectare* și de *evaluare* este variabil de la o filosofie la alta, de la formele clasice la formele degradate ale filosofiei, care nici nu mai este filosofie. Dar în toate filosofiile premarxiste și nemarxiste se păstrează o contradicție latentă, cu semnificație ideologică. În filosofiile de tip raționalist — dincolo de elemntele lor de universalitate — se păstrează contradicția dintre deschiderea și adresabilitatea *universală* a concepției și calitatea ei *particulară*, întrucît aparține prin valorile pe care le promovează unui individ și clasei pe care o reprezintă în istorie. Datorită formei lor de elaborare, aceste concepții pot fi numite *doctrine*. Invers, în filosofiile bazate pe discursul semicoerent sau „incoerent" al subiectivității „lirice" apare contradicția dintre calitatea individuală și *particulară* a acestui discurs și *pretenția* lui de a fi recunoscut ca discurs cu valoare și adresabilitate universală. Această contradicție este ilustrată plastic, spre exemplu, de subtitlul cărții lui Nietzsche despre Zaratustra: „O carte pentru toți și pentru nimeni", sau de spaima lui Kierkegaard în fața posibilității ca filosofia sa — în care se afirmă totuși că „disperarea" este o „stare comună" a oamenilor — va fi predată cîndva „ex cathedra", situație care și pentru Sartre este un „paradox" și un „scandal". Concepțiile care se bazează pe experiența intuitiv-poetică, intuitiv-morală, intuitiv-religioasă, și rămîn la comunicarea nedemonstrată a acestor experiențe pot fi numite *viziuni*. Este evident că distincția dintre *doctrină* și *viziune* este relativă și didactică, și în acest sens este elocventă tocmai concepția filosofică a lui D. D. Roșca, elaborată în acest climat de criză a raționalismului clasic și de reviriment al iraționalismului, concepție care, polemizînd atît cu raționalismul dogmatic cît și cu iraționalismul, năzuia să integreze într-o modalitate unitară, atît valorile emoționale ale subiectivității, cît și valorile universale de adevăr, să realizeze o sinteză între „viziune" și „doctrină". Așadar, în analiza unei concepții filosofice trebuie să se reliefeze: care dintre formele axiologice ale experienței sociale sînt selectate pre-

[59] Friederich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France, Paris, XXII — édition, p. 69.
[60] Söeren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 71.
[61] Friederich Nietzsche, *op. cit.*, pp. 292, 309.

ferențial, care este *calitatea* lor intrinsecă și sub ce *semn* teoretico-ideologic sînt valorificate și promovate reflexiv, deci în ce măsură o concepție filosofică *integrează* sau *nu* integrează valorile culturale și progresiste ale timpului, deci în ce măsură ea însăși *se* integrează sau *nu se* integrează într-o tradiție progresistă și revoluționară; care este locul și poziția autorului în discurs, care este gradul de reprezentativitate a poziției lui și aria ei de adresabilitate în raport cu grupurile sociale (clasele sociale) și în fața umanității.

1.2.4. **Forma de elaborare.** În definirea filosofiei ca *imagine* teoretică sau concepție *unitară* asupra totalității existenței este implicată supoziția că, la nivelul elaborării ei lexical-conceptuale, filosofia este un tot coerent, un „întreg" în sens aristotelic. Filosofia este operă de sinteză, dar cele mai multe concepții tradiționale apropie sau pun semnul egalității între „sinteză" și „sistem", identificare care culminează în poziția hegeliană potrivit căreia „adevărul absolut" este „sistem" pentru că: „Filosofarea care nu se construiește pe sine în sistem este o fugă neîncetată din fața limitărilor, este mai mult o luptă a rațiunii pentru libertate decît o pură cunoaștere de sine a rațiunii care a devenit sigură de sine și se cunoaște limpede pe sine"[62]. Poziția lui Hegel este exclusivistă, și ea poate fi valabilă pentru propriul său sistem, elaborat triadic pînă la cele mai mici detalii, construit „circular"[63], încît pentru a pătrunde în el trebuie să traversezi acest paradox indicat de către D. D. Roșca: să nu poți înțelege „părțile" fără a înțelege în prealabil „întregul", și invers, să nu poți înțelege „întregul" fără prealabila

[62] G. W. Fr. Hegel, *Studii filosofice* (traducere D. D. Roșca), Ed. Acad. R.S.R., București, 1966, p. 157.
[63] Victor Delbos, *De Kant aux postkantiens*, p. 158 și urm.

înțelegere a „părților" lui[64]. Dar în istoria filosofiei există numeroase concepții filosofice care nu sînt elaborate sistematic, și nu e vorba de viziuni nereprezentative, ci de mari concepții teoretice. Este vorba — ca să-l invocăm pe D. D. Roșca — de „adîncul și grațiosul dar nesistematicul Platon"[65], de „modernul între moderni" Pascal, care este „nou" și prin „forma fragmentară"[66] de elaborare și expresie, de Leibniz, care și-a expus concepția în scrieri disparate și scrisori... etc. În interpretarea și evaluarea acestei probleme extrem de complexe — pentru că forma de elaborare are o evidentă sau secretă legătură cu conținutul gîndirii — trebuie să facem o elementară distincție între aparență și esență și, pe alt plan, între „starea de fapt" și „starea de drept" ale unui demers filosofic. Pentru că năzuința constructivă a unui Platon, deși a parcurs o traiectorie labirintică și a rămas în scrieri aparent disparate — atît la nivelul temelor cît și al soluțiilor — a fost totuși în fundamentul și finalitatea ei virtuală o gîndire *sistemică*, tinzînd deci spre o imagine completă și definitivă asupra existenței, iar dialogurile platoniciene, luate în parte, sub aparența desfășurării lor arbitrare, ascund o uimitoare coerență logică, pe „trepte"[67], și o unitate plastic-stilistică și de atmosferă; știm apoi că fragmentele pascaliene erau „pietre" destinate să finalizeze o concepție ultimă și definitivă, care trebuia să fie o apologie a creștinismului; apoi, deși risipită în scrieri și scrisori, concepția filosofică a lui Leibniz a fost în esența ei coerentă și sistemică, și poate fi amintită aici magistrala observație a lui Kuno Fi-

[64] D. D. Roșca, *Hegel*, în *Linii și figuri*, p. 88.
[65] D. D. Roșca, *Formă și fond în filosofie*, în *Puncte de sprijin*, p. 154.
[66] D. D. Roșca, *Pascal*, în *Linii și figuri*, p. 82.
[67] Constantin Noica, *Interpretare la Hippias Maior*, în Platon, *Opere*, vol. II, E. S., București, 1976, pp. 61—70.

scher, reținută de către Lucian Blaga, potrivit căreia însăși forma de elaborare a filosofiei lui Leibniz reproduce structura monodologică a ontologiei lui, întrucît: „De fiecare dată el reia viziunea sa de ansamblu pe care va căuta să și-o arate din noi și noi puncte de vedere, astfel că fiecare din lucrări va reflecta altfel întreaga viziune"[68]. Trebuie să facem așadar deosebirea între caracterul *sistematic* și caracterul *sistemic* al unei gîndiri: gîndirea sistematică este coerentă, parcurge succesiv și din aproape în aproape temele abordate și se exteriorizează formal în preferința pentru diviziuni și subdiviziuni; gîndirea *sistemică*, indiferent de punctele ei de plecare și de faptul că se desfășoară sistematic sau labirintic, tinde virtual și ajunge la o imagine „completă", definitivă și deci închisă asupra existenței. Asupra existenței sau asupra cunoașterii, pentru că scepticismul, spre exemplu, dacă este consecvent, se desfășoară și se închide într-un sistem cu semnul minus în față, și în acest sens vorbește consecventul Sextus Empiricus despre „scopul sistemului de gîndire sceptic"[69]. Sîntem de acord cu observația lui D. D. Roșca potrivit căreia nu se poate pune semnul egalității între „sinteză" și „sistem", că noțiunea de „sinteză" este mai largă decît aceea de „sistem", pentru că ea înglobează și concepțiile ne-sistemice. Dar este cert că majoritatea concepțiilor filosofice sînt virtual sau explicit sistemice, încît identificarea „sistemului" cu „sinteza" se bazează pe o practică teoretică îndelungată și devenită aproape o prejudecată. Abia în epoca modernă, în perioada de criză a raționalismului clasic și a celui hegelian, apare critica explicită și amplu reprezentată a ideii de „sistem". Sistemul hegelian este criticat și de către clasicii marxismului și de către un Kierkegaard, și

[68] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Ed. Facla, Timișoara, 1974, p. 140.
[69] Sextus Empiricus, *op. cit.*, p. 25.

deși critica se desfășoară de pe două poziții complet opuse, ea vizează aceeași implicație a „sistemului": faptul că intră în contradicție, închis fiind, cu propria sa dialectică și cu dialectica reală a lumii (Marx); faptul că „sistemul" închide viața în el, încît dacă ar fi să trăiască „logic" și „distras", destinul individului n-ar mai fi destin, pentru că ar fi „prevăzut" deja (Sartre) și anticipat în sistemul hegelian, care definește toate posibilitățile logice ale gîndirii și ale conștiinței. Și într-un caz și în altul se vizează nu caracterul *sistematic*, ci implicația și consecința *sistemică* a gîndirii lui Hegel. Pentru că, de fapt, și gîndirea lui Kierkegaard se desfășoară foarte *sistematic*, își are coerența ei interioară și exterioară, numai că nu se cristalizează în sistem, ci se deschide spre dialogul infinit și solitar cu divinitatea. Trebuie deci să facem deosebirea între gîndirea *sistematică* și cea *sistemică* — deși de obicei, dar nu întotdeauna, sistemul este consecința *limită* a demersului sistematic — după cum trebuie să facem deosebire între atitudinea antisistemică și atitudinea antisistematică. Doar atitudinea anti-sistemică profesează o formă de elaborare aforistică, fragmentară, perpetuu imprevizibilă, formă de elaborare pe care o reprezintă un Nietzsche. Dar, așa cum gîndirea sistemică nu poate atinge efectiv o limită de coerență absolută — există atîtea „licențe" logice, salturi sau „deduceri" nejustificate în sistemul hegelian, chiar dacă îl judecăm de pe propria lui poziție —, nici demersul antisistemic nu poate atinge limita opusă decît cu prețul transformării lui în incoerență sau dadaism filosofic, încît, pe bună dreptate, gîndirea lui Nietzsche este văzută ca o „coardă întinsă între coerență și haos"[70]. Întrucît „sistemul" și „antisistemul" sînt premise și consecințe limită sau ultime ale elaborării și anga-

[70] Henri Avon, *op. cit.*, p. 32.

jează direct, deşi invizibil, conţinutul gîndirii, vom recurge, cu referinţă la *forma* de elaborare, la termenii „sistematic", „antisistematic". La nivel de expresie, gîndirea sistematică se însoţeşte de obicei cu un limbaj conceptual, definit univoc, întrebuinţat consecvent, tehnicizat chiar[71]; gîndirea antisistematică se însoţeşte de obicei cu un limbaj intuitiv, neconceptualizat, polivalent, imprevizibil. Dacă ignorăm cazurile minore — deşi multe — de sistematică exterioară şi mecanică, din lecţia de gîndire *sistematică* a filosofiilor tradiţionale poate fi extrasă nu numai morala negativă a riscurilor *sistemului,* ci şi morala pozitivă a gîndirii care nu rămîne la enunţuri izolate, ci le desfăşoară demonstrativ, pe multiple planuri, coerent şi convingător. O concepţie filosofică trebuie evaluată nu numai după ceea ce ne spune ea enunţiativ, ci şi după *gradul* de validare logică şi referenţială (pe multiple planuri) a acestor enunţuri. În acest sens vom analiza concepţia lui D. D. Roşca — care ca *proiect de sinteză* se bazează pe o tensiune particulară între cele două forme de elaborare schiţate mai sus — nu numai potrivit valorii intrinseci a unor idei şi „poziţii" teoretice, ci şi după *gradul* lor de *desfăşurare,* de validare logică şi referenţială. În acest proces de interpretare şi evaluare, filosofia marxistă este un model de comparaţie şi referinţă tocmai pentru că este, totodată, o concepţie unitară şi deschisă, coerentă şi amplu desfăşurată; este deschisă nu numai spre toate formele de experienţă reale şi posibile, ci şi spre propria ei autodezvoltare din interior.

1.2.5. **Problema depăşirii.** Noţiunea tradiţională de filosofie este asociată spontan şi constant cu ideea autorului individual, şi chiar dacă unele concepţii

[71] D. D. Roşca, *Hegel,* în *Linii şi figuri,* p. 89.

premarxiste sau nemarxiste dezvăluie şi determinaţii extraindividuale, iluzorii sau reale, ale filosofiei („inspiraţia" divină, „raţiunea" universală, „sufletul cultural", „mediul cultural" ... etc.), nu este mai puţin adevărat că *individualitatea creatoare* este văzută ca un mediu privilegiat de cristalizare a factorilor extraindividuali. Două concepte care fac carieră în filosofia existenţialistă, „penuria" (Heidegger) şi „raritatea" (Sartre) — pot fi semnificative şi pentru a indica această opoziţie dintre individul creator şi colectivitatea necreatoare în ordine filosofică, opoziţie în spatele căreia descoperim aceeaşi contradicţie reală dintre munca fizică şi activitatea spirituală. În mentalitatea vechilor greci, această disociere era prezentă nu numai în prestigiul de care se bucurau *înţelepţii* legendari în memoria posterităţii — „ceea ce este mai vechi este mai nobil", ne spune Aristotel —, ci şi în disocierea, didactică dar şi cu implicaţii sociologice, pe care Stagiritul o face între gîndirea „esoterică" şi expunerea „exoterică". În epoca modernă, această opoziţie atinge forme degradate în opoziţia pe care un Stirner o introduce între „eul critic" şi „masa necritică", sau în opoziţia introdusă de Nietzsche între „creatorul dur" şi „mulţimea slabă". Or, dacă filosofia este asociată exclusiv cu ideea personalităţii creatoare, înseamnă că însăşi istoria filosofiei nu poate să apară decît ca înlocuire a unei concepţii filosofice de către altă concepţie filosofică, încît în considerarea filosofiilor anterioare nu sînt posibile decît două atitudini limită: sau atitudinea de *însuşire* cît mai fidelă şi de exegeză făcută în limitele concepţiei, prin şcoli, care se raportează mereu la maestru, practicînd o operă de alexandrinism; sau *negarea* unui sistem filosofic de către alt sistem filosofic cu desăvîrşire „nou". A doua atitudine este indicată plastic, în limbajul lui Nietzsche, prin imaginea paianjenilor care prind seva lumii în plasa lor şi nu se suportă

reciproc, imagine exclusivistă care indică doar un nivel al istoriei filosofiei şi pe anumite porţiuni ale ei. Cert este că în istoria filosofiei apare un decalaj şi uneori o contradicţie între poziţia *conştientă* pe care un gînditor sau altul o are faţă de tradiţia filosofică sau faţă de filosofiile contemporane lui şi locul *real* pe care istoria şi tradiţia ulterioară îl acordă aceluiaşi gînditor. Revenea deci în sarcina însăşi a istoriei filosofiei — a „inconştienţei ei conştiente" — să stabilească şi să restabilească mereu liniile de continuitate prezente sau aparentele sau realele opoziţii, şi momentele de opoziţie şi depăşire prezente sub aparente continuităţi de gîndire. O grandioasă încercare de a vedea istoria filosofiei ca un proces dialectic (deci să învingă prejudecata după care istoria filosofiei ar fi ca un „cimitir de gînduri") ne-o oferă Hegel, potrivit concepţiei căruia în negaţia logico-istorică a sistemelor: „Ceea ce a fost infirmat nu este principiul cutărei filosofii, ci faptul că cutare principiu este ultimul, este determinaţia absolută"[72]. În orice filosofie, Hegel distinge momentul ei *particular*, ţinînd de autor şi de „coaja" epocii, şi momentul ei *logic* şi *universal*, în care „nu pătrund nici moliile nici hoţii"[73]. Alături de multe limite ale concepţiei hegeliene — nedreptăţile ei, inconsecvenţele ca şi „consecvenţele" excesive — una ni se pare fundamentală: cu referinţă la propriul său sistem, Hegel nu mai face deosebirea dintre „momentul" lui particular („sistemul") şi momentul lui universal („dialectica"), această disociere critică rămînînd în sarcina clasicilor marxismului. Istoria filosofiei nu este nici un „cimitir de gînduri", nici un teren pentru lupta „paianjenilor", nici o „galerie" de figuri reprezentative" şi „grandioase" care

[72] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, p. 43.
[73] *Ibidem*, p. 54.

au o viaţă „supraistorică"[74], nici un proces omogen şi liniar ascendent. Criteriul luptei dintre materialism şi idealism, dintre metafizică şi dialectică („fiinţă" şi „devenire") este un criteriu fundamental care, folosit dialectic, orientează atenţia asupra complexităţii istoriei filosofiei în care: liniile de continuitate şi de opoziţie, influenţele şi momentele de creaţie, depăşirile reale şi depăşirile iluzorii trebuie întotdeauna cercetate concret. Conceptul dialectic al *negaţiei* are aici un cîmp nelimitat de investigaţie şi aplicabilitate. În cercetarea unei concepţii filosofice trebuie văzut deci: care este poziţia conştientă şi explicită a unui gînditor faţă de istoria filosofiei — la ce nivel al ei, la care curente şi concepţii se raportează şi *cum* anume — şi care este poziţia lui reală în istoria filosofiei — ce a depăşit şi ce rămîne din această depăşire. Şi concepţia lui D. D. Roşca despre filosofie este asociată cu ideea creatorului *individual*, iar pe un plan complementar invocă „liniile de continuitate" extraindividuale ale gîndirii filosofice. Cu referinţă la propria sa dezvoltare, filosofia marxistă aduce un alt model al *depăşirii*, cu o nouă semnificaţie teoretico-ideologică, axiologică şi sociologică. Filosofia marxistă s-a instituit explicit (nu numai implicit) ca filosofie a unei clase, drept „conştiinţă de sine" teoretico-ideologică a clasei muncitoare, şi ea este filosofia de mîine a umanităţii. Ea este întemeiată de către două personalităţi excepţionale, dar a fost şi rămîne filosofie a clasei muncitoare. Filosofia marxistă se dezvoltă şi prin contribuţia subiecţilor *colectivi*, care sînt partidele comuniste şi revoluţionare din diverse ţări. Dezvoltarea acestui „organon" universal, teoretico-ideologic şi practico-revoluţionar se bazează în acelaşi timp şi în egală măsură pe *fidelitatea*

[74] Karl Jaspers, *Les grands philosophes* (Introduction), vol. I, Paris, 1956, p. 11.

față de adevărurile universale ale filosofiei marxiste și pe *creativitate*, deci actualizarea, concretizarea, nuanțarea, dezvoltarea și îmbogățirea adevărurilor universale în funcție de noile condiții ale istoriei și ale acțiunii sociale, de la condițiile sociale și naționale la condițiile culturale și informațional-științifice. Faptul că filosofia marxistă s-a instituit — situație unică în istoria filosofiei — prin colaborarea celor doi cofondatori ai ei, este, în această privință, semnificativ; ca și faptul că ea se dezvoltă azi pe toate meridianele lumii îndreptățind expresia de „școală mondială" a marxismului, indiferent cîte nuanțe și orientări de nuanță ar înregistra ea.

2. ELEMENTE DE METAFILOSOFIE

2.1. REPERE GENERALE

Ne propunem cu această carte exegeza unei sinteze filosofice; a genezei și structurii ei intrinseci. Sinteză filosofică originală, cu un orizont larg și de rezonanță adîncă. Sinteză care este un moment de relief în istoria culturii noastre filosofice. După cum am specificat și în capitolul introductiv, interesul nostru nu cade doar pe natura și calitatea sintezei; analiza vrea să fie în intenția ei și o ilustrare, printr-un comentariu aplicativ, pe o operă reprezentativă, a unei *metode* de exegeză.

2.1.1. **Preambul.** Conștiința și conștiința de sine sînt două ipostaze, două sensuri de orientare — cu două orizonturi posibile — ale *aceleiași* conștiințe. În forma ei cea mai abstractă și schematică, natura dublă a conștiinței poate fi definită astfel: conștiința ne oferă o imagine asupra ființei *obiective* ca fiind distinctă de ființa ei *subiectivă;* conștiința de sine ne oferă o imagine asupra propriei ei ființe *subiective* ca fiind distinctă față de ființa *obiectivă*, față de obiectul înțeles ca ceea ce este exterior conștiinței și neconștient. Aceeași ființă umană are concomitent conștiință și conștiință de sine: ele se presupun, se implică mutual. Este evident că cele două imagini aparțin aceleiași conștiințe, deși ele desemnează sau configurează fenomene calitativ deosebite, motiv pentru care s-a putut vorbi despre „fisura" originară a conștiinței, fisură care nu este altceva

decît intervalul dintre subiectivitate și obiectivitate, interval pe care conștiința, cu mișcarea ei, trebuie să-l parcurgă.

Primul sens de orientare a conștiinței merge natural spre obiect, spre ființa obiectivă; al doilea sens de orientare merge invers, spre subiect, spre ființa subiectivă. Prima mișcare este spontan-reflexivă, a doua este însă auto-reflexivă. Este evident că atunci cînd conștiința se orientează în demersul ei spre sine, ființa subiectivă devine „obiect" al reflexiei, „obiect" în sens metodic. Făcînd abstracție de această accepție a „obiectului" și luînd expresiile *„subiect"-„obiect"* în sens clasic și ontic, putem identifica mai multe demersuri filosofice și tipuri de filosofii, în funcție de orientarea lor preferențială spre obiect sau spre subiect. Ilustrăm aceste modalități, schițate într-o formă extrem de simplă, cu exemple luate din filosofia elină.

Conștiința filosofică se orientează preferențial și spontan-reflexiv spre *obiect*, spre ființa obiectivă, subiectul și ființa subiectivă fiind, tot spontan, „puse între paranteze", considerate implicit ca momente ale existenței obiective. Este cazul ontologiilor presocratice, al căror orizont exterior este dezmărginit și în care subiectul este dizolvat.

Conștiința filosofică se orientează invers, deci se reorientează spre sine, explorîndu-și ființa subiectivă. De data aceasta obiectul exterior este pus între paranteze, fiind explorat universul subiectivității. Este cazul meditației lui Socrate, pentru care: natura nu poate fi cunoscută, căci esența ei este eterogenă în raport cu subiectivitatea, și chiar dacă am putea să o cunoaștem, această întreprindere ar fi inutilă, căci natura este, în substanța ei, invariabilă. Se deschide aici un orizont nou, cel al subiectivității față de care natura este opacă, fără orizont.

Conștiința filosofică se orientează, respectiv se reorientează și spre obiect și spre subiect, ambele momente fiind la fel de reale, fiind momente ale totalității existenței. Este cazul filosofiei clasice a lui Aristotel, care a elaborat: o *Fizică* ce configurează orizontul obiectiv; un *Organon* ce configurează orizontul subiectiv; și o *Metafizică* în care cele două orizonturi se integrează omogen sub același orizont al *ființei ca ființ*.

Conștiința filosofică se orientează, respectiv se reorientează și spre obiect și spre subiect, dar nu pentru a deschide orizonturi în mediul lor, ci pentru a le ruina, pentru a le desființa. Este cazul lui Sextus Empiricus care ajunge la teoria „suspendării judecății", demers prin care două orizonturi latente sînt anulate într-o mișcare reflexivă fără orizont (ontic), deși, evident, nu fără valoare.

Aceste patru modalități de orientare preferențială a conștiinței filosofice pot fi regăsite în istoria ulterioară a filosofiei în forme tot mai bogate, mai complexe și interferate.

Dar filosofiile se disting nu numai prin orientarea lor *tematică* preferențială, ci și după *natura demersului* lor. Simplificînd datele problemei, vom invoca două tipuri fundamentale în demersurile filosofice, tipuri limită: tipul *dogmatic* și tipul *sceptic*. Tipul de mișcare dogmatic ajunge la o imagine pozitivă, invariantă, definitivă asupra temei; orizontul temei, oricît de larg, devine un orizont cristalizat, încremenit. Demersul sceptic ajunge la o imagine negativă, sau nu ajunge la nici un fel de imagine, el echivalînd cu o mișcare circulară de ruinare și autoruinare.

Folosind o matrice de gîndire aristotelică și combinînd cele *patru sensuri* tematice preferențiale cu cele două tipuri de demers putem obține *spectrul* filosofiilor posibile, operație pe care nu este cazul să o facem aici.

Folosind acum o analogie — care este de fapt mai mult decît o analogie — vom spune: tema *ființei*

ței și tema *devenirii* sînt teme fundamentale ale filosofiei, dar numai în situații limită vom identifica filosofii *pure* ale *ființei* sau filosofii *pure* ale *devenirii*, filosofiile fiind încercări de a rezolva și fiind soluții date corelației celor două teme; soluții ce diferă prin deplasarea de accent spre una sau spre alta dintre cele două limite: *ființa pură* sau *devenirea pură*. Tot astfel, dogmatismul și scepticismul, ca demersuri, pot fi identificate în formă pură doar în situații rare și limită, demersurile reflexive particulare diferențiindu-se prin modalitatea de corelare internă a celor două tipuri de demers, prin deplasarea accentului spre una sau spre alta dintre cele două limite metodice.

2.1.2. **Două sensuri de mișcare și două imagini.** Gîndirea lui D. D. Roșca este „perspectivală" întrucît recurge constant la introducerea unor „perspective" sau „puncte de vedere" în jurul aceluiași obiect investigat. Dacă facem abstracție de *natura* obiectului investigat și de *conținutul* specific al enunțurilor rostite din fiecare „perspectivă", putem constata o anumită *segregare* a „perspectivelor", o articulare de planuri în jocul lor aparent liber și uneori imprevizibil. Unele „perspective", prin enunțurile lor, vizează direct *tema* aleasă, „obiectul" investigat, indiferent că acesta ține de obiectivitate sau de subiectivitate, de ființa obiectivă sau de ființa subiectivă. Alte enunțuri însă, secunde, vizează tocmai enunțurile rostite din primele „perspective". În toate scrierile lui D. D. Roșca poate fi decelată această *dublă mișcare* a gîndirii care este orientată, deși nu în egală măsură, și spre *„obiect"* și spre propriile sale *enunțuri* despre „obiect". Mișcarea gîndirii spre „obiect" este spontan-reflexivă și este potențial sau virtual „dogmatică"; replierea gîndirii spre propriile ei enunțuri este o mișcare auto-reflexivă și este potențial sau virtual „sceptică". Prima mișcare este

pozitivă și constructivă; a doua este problematizantă și limitativă. Prima mișcare exprimă curajul gîndirii și încrederea ei; a doua exprimă prudența gîndirii și îndoiala ei. Cele două sensuri de orientare sînt două momente ale aceleiași gîndiri, sînt cosubstanțiale mersului ei, așa cum sînt cosubstanțiale imaginea concretă și umbra „abstractă" a aceluiași obiect luminat. Acum, mișcarea spontan-reflexivă, virtual dogmatică, denotă nevoia identificării, la nivel reflexiv și emoțional, cu totalitatea existenței; mișcarea auto-reflexivă denotă, invers, distanța și distanțarea dintre conștiința subiectivă și totalitatea existenței. Motivația intrinsecă și ultimă a acestei duble mișcări rezidă într-un paradox care poate fi definit ca o contradicție între: *nevoia* acută de a descoperi un *sens ultim* al existenței și *bănuiala* secundă — umbră a nevoii luminoase de sens — că acest sens căutat este problematic, dacă nu iluzoriu, deci inexistent.

Dacă ar fi să găsim un echivalent plastic pentru acest demers original, după cum vom vedea, și particular de Ianus — care avînd două fețe liniștite își maschează sub ele neliniștea funciară — nu l-am putea identifica în statuia *David* a lui Michelangelo Buonarroti. Pentru că *acolo* prudența și teama — înscrise în privirea, pe chipul și în ținuta viitorului *rege* — erau un moment pregătitor și provizoriu al curajului care va atinge, în secunda următoare, limita temerarității. Vom identifica un echivalent plastic al demersului despre care vorbeam în statuia lui Brîncoveanu pentru că *aici* înaintarea decisă în intenție este marcată de o șovăială, încît mișcarea este și rămîne, în întregul ei, dibuire, tatonare a unui „punct de sprijin" cert pe un teren absolut problematic, imprevizibil. Tatonare care este înscrisă plastic în totalitatea poziției statuare a viitorului *martir*.

Trei precizări sînt, aici, necesare, cu referință la dubla mișcare a gîndirii despre care vorbeam.

În primul rînd, ea nu trebuie confundată cu diferența dintre orientarea ontologică și cea gnoseologică a gîndirii. Diferența dintre ontologie și gnoseologie este tematică, ține de domeniul mișcării, nu de natura ei, de metodă. Diferența și tensiunea dintre orientarea spontan-reflexivă și cea auto-reflexivă este prezentă în toate demersurile lui D. D. Roșca, indiferent de tema abordată, pentru că ea ține de *metodă*, nu de *temă*.

În al doilea rînd, dubla orientare a gîndirii nu poate fi detectată întotdeauna în chip suficient de concludent la nivelul explicit al textelor lui D. D. Roșca. Uneori, textul, în forma lui elaborată, nu oferă decît *indici semnificativi* ce trimit spre procesul anterior și esoteric de elaborare, proces în care s-a consumat revenirea gîndirii asupra propriilor ei enunțuri, deci lupta gîndirii lucide și prudente cu propriile ei năzuințe spontane, virtual dogmatice.

În al treilea rînd, efortul lui D. D. Roșca de a elabora o sinteză filosofică originală este însoțit și dublat de efortul de a clarifica și defini categoria sau conceptul de „filosofie". Mișcarea propriu-zis filosofică este însoțită de o mișcare metafilosofică a gîndirii. Diferența dintre filosofie și metafilosofie este și ea una tematică, deci nu poate fi pusă în corespondență *directă* cu dubla orientare metodică a gîndirii, despre care vorbeam. Totuși, pînă la un punct, dubla orientare de *planuri* — propriu-zis filosofic și metafilosofic — poate fi pusă în corelație, la nivelul global al operei, cu dubla orientare spontan-reflexivă și auto-reflexivă a gîndirii. Repetăm: în planul global al operei și în măsura în care centrarea — uneori preferențială — a gîndirii pe conceptul de „filosofie" indică o criză de creștere a filosofiei propriu-zise.

Începem analiza propriu-zisă tocmai cu prezentarea concepției *metafilosofice* a lui D. D. Roșca, deci a concepției lui despre esența și natura specifică a *oricărei* sinteze filosofice. Începem cu momentul *metafilosofic* și *logic* pentru a putea înțelege *geneza* și *structura* sintezei filosofice elaborate în *Existența tragică*.

2.1.3. **Termenul „metafilosofie" (Intermezzo metodologic).** Particula „meta" face o carieră spectaculoasă în științele contemporane, fiecare știință năzuind să-și elaboreze propria ei metateorie. Ea este în curs de aclimatizare și în vocabularul filosofiei. Particula „meta" indică revenirea gîndirii asupra propriului ei demers, pentru a-l înțelege, a-l redefini și a-l funda. Distincția dintre teorie și metateorie poate fi făcută atît la nivel de obiect, cît și la nivel de limbaj. Obiectul unei teorii este „real", indiferent dacă este material sau construit ideal, iar limbajul teoriei este, indiferent de gradul lui de generalizare, un limbaj „obiectual" sau „referențial", un limbaj de „gradul I". În schimb, obiectul metateoriei este tocmai teoria, elaborată într-un limbaj obiectual; încît limbajul metateoriei este un limbaj „autoreferențial", sau „auto-logic", un limbaj de „gradul II"[1]. Întrucît actul de revenire a gîndirii asupra propriului ei demers se poate repeta indefinit, la niveluri tot mai abstracte și mai formalizate, pot fi indicate doar limitele între care actul de revenire a gîndirii este posibil: limita de jos este aceea a reflectării spontane a obiectului într-un limbaj natural; limita de sus este una de formalizare, analizată de către Gödel. Între aceste limite, deosebirea dintre teorie și metateorie este relativă; ea depinde de nivelul pe care se înscrie gîndirea și deci re-gîndirea. Termenul „metafiloso-

[1] Gheorghe Enescu, *Filosofie și logică*, E. S., 1973, p. 35.

fie", cu perspectiva pe care o deschide, poate fi rodnic și în analiza filosofică. Prin „metafilosofie" se desemnează un ansamblu de enunțuri, cu un grad variabil de coerență și explicitare, care răspund la întrebarea „ce este filosofia?". Metafilosofia este deci conștiința de sine teoretică a filosofiei. Dintre problemele pe care le deschide perspectiva de interpretare metafilosofică, schițăm aici doar cîteva.

În primul rînd, să observăm că nu toate filosofiile și-au elaborat și o metafilosofie, dar în toate filosofiile este *implicată* o metafilosofie, care poate fi distilată sau dedusă. Prezența într-o filosofie *și* a unei metafilosofii explicite este unul dintre indicii caracterului auto-reflexiv, nu numai spontan reflexiv al acestei filosofii.

În al doilea rînd, revenirea filosofiei asupra ei înseși se poate petrece în mai multe *modalități* decît aceea pe care o înregistrează metateoria în știință, unde are o funcție de validare și de formalizare. Este posibilă o revenire de *întemeiere*, proprie filosofiilor constructive, de tipul celei hegeliene, care elaborează un concept *integrator* de „filosofie" ce încorporează toate filosofiile, inclusiv filosofia ce stă la baza acestui concept. Este posibilă o revenire de *dezintegrare*, prin care conceptul de „filosofie" este dizolvat pînă la limita la care este autoanulată, ca filosofie, tocmai filosofia de pe poziția căreia este elaborat conceptul. Exemplele cele mai semnificative pentru această modalitate le oferă scepticismul, cu teoria „suspendării judecății", sau pozitivismul, cu noțiunea de „falsă problemă". Este posibilă apoi o revenire *critic-constructivă*, ce elaborează un concept *selectiv* de „filosofie" consonant cu filosofia ce stă la baza lui și care discriminează *între* filosofii: unele apărînd în lumina lui ca autentice, altele ca false sau degradate.

Să observăm, în al treilea rînd, că, indiferent de modalitatea sub semnul căreia este elaborat, conceptul de „filosofie" și deci replierea gîndirii asupra ei înseși se poate desfășura din variate perspective, unele autonome, altele eteronome; unele care țin de analiza intrinsecă (semantică, logică, structurală etc.) a operei filosofice, altele care țin de analiza factorilor ce concură la instituirea filosofiei (istoriologică și comparatistă, culturologică, psihologico-axiologică, sociologică etc.). După cum se vede, metafilosofia deschide o perspectivă de interpretare cu caracter sintetic și interdisciplinar: domeniul ei de investigație sînt filosofiile, iar perspectivele parțiale de abordare, ca și zonele lor de vecinătate, sînt folosite funcțional, pentru a răspunde la întrebarea „ce este filosofia?".

Să observăm, în al patrulea rînd, că un concept despre „filosofie" stă în relații extrem de complexe și de variate atît cu celelalte filosofii, din substanța cărora își extrage parțial seva, cît și cu filosofia din rădăcinile căreia el crește ca o conștiință teoretică de sine. Ne interesează aici mai ales relația dintre metafilosofie și filosofia în coordonatele căreia ea este articulată. Relațiile ce apar între nivelul propriu-zis filosofic și nivelul metafilosofic al aceleiași filosofii pot fi reduse la două tipuri fundamentale: de acord sau de consonanță și de dezacord sau disonanță. Relația de acord este firească și evidentă întrucît metafilosofia crește din corpul unei filosofii și rămîne implicată în corpul ei, ca moment și ca nivel; acesta este motivul pentru care delimitarea celor două niveluri ale unei filosofii este o operație delicată și anevoioasă. Relația de dezacord este mai interesantă și mai plină de implicații. Pentru a pune în evidență aceasta, vom recurge la o tehnică de analiză pe care o numim tehnica *replierii enunțurilor* metafilosofice. Tehnica rezidă în a aplica un enunț metafilosofic semnificativ tocmai la filosofia în coordonatele căreia este el articulat. Iată numai

trei dintre implicațiile acestei *replieri*, atunci cînd prin ea se dezvăluie o contradicție:

Prima: angajînd cele două niveluri ale reflecției, tehnica de analiză vizează, în ultimă instanță, relația dintre semnificația *universală* și semnificația *particulară* a oricărei filosofii, nivelul metafilosofic fiind cel de cristalizare explicită — reală sau iluzorie — a universalității.

A doua: apariția unei contradicții între cele două niveluri este un semn că între momentul spontan reflexiv și cel auto-reflexiv al unei filosofii persistă o *distanță* și un hiatus; că momentul auto-reflexiv nu este dus pînă la capăt, indiferent din ce motive.

A treia: apariția unei contradicții între cele două niveluri este cea mai bună *autocritică* tacită a acelei filosofii. Critica „exterioară" a exegetului sau istoricului, indiferent de unde pornește, trebuie să întîlnească acest moment interior și autocritic.

2.2. MOMENTELE SINTEZEI FILOSOFICE

Într-un interval de peste patru decenii, concepția lui D. D. Roșca despre structura și calitatea specifică a unei sinteze filosofice nu înregistrează modificări esențiale. Elementele de metafilosofie ale concepției sale, prefigurate încă în lucrările de tinerețe, sînt configurate într-un *nucleu* metafilosofic în *Existența tragică* (1935); sînt reluate — aceleași în esență, poate cu un plus de claritate și cu unele nuanțări sau variații contextuale — în studiul *Știință și filosofie* din volumul *Oameni și climate* (1971), în alte studii și eseuri, ca și în unele împrejurări ocazionale sau ocazionate (interviuri, simpozioane). Departe de a fi un indiciu de stagnare a gîndirii, această reluare este un semn al adîncimii concepției în prima ei formă articulată, ca și o expresie a consecvenței ei. Amendările pe care profesorul

D. D. Roșca le aduce, de pe pozițiile filosofiei marxiste, conceptului de filosofie, nu se referă de fapt la structura *intrinsecă* și la calitatea *specifică* a sintezei filosofice, ci la cîmpurile ei *eteronome;* deci la factorii social-istorici care concură la geneza ei și, complementar, la funcțiile sociale ale filosofiei. Date fiind elementele de invarianță ale acestei concepții, o vom schița invocînd sincronic și nu cronologic textele cele mai semnificative în care tema este tratată.

2.2.1. **Perspective sintetice.** Există o propoziție metafilosofică privilegiată, ce reapare cu o frecvență semnificativă în textele lui D. D. Roșca, propoziție formulată astfel în studiul *Filosofie și știință:* filosofia este operă de *sinteză* pentru că vizează, în plan obiectiv, „existența în totalitatea ei" sau „marele Tot", iar în plan subiectiv își are rădăcinile în „omul întreg, creator de valori de cultură"[2]. În expresia metaforică a autorului, filosofia este operă de sinteză pentru că se instituie simultan „pe planul Pămîntului și al Cerului" și pentru a fi autentică filosofie „ea trebuie să reflecte această simultaneitate"[3]. Propoziție-celulă și propoziție-cheie: „celulă", pentru că ea conține latent totalitatea conceptului de filosofie; „cheie", întrucît cu ea ne putem orienta în detaliile concepției. Propoziție modernă și clasică: „modernă", prin considerarea subiectului creator ca moment al oricărei filosofii; „clasică", prin echilibrul introdus între subiectivitate și obiectivitate (S — O). Punctul de interes și complexitate al propoziției este conținut în termenul „simultaneitate", el însuși sintetic. Instituită *între* cei doi termeni fundamentali, eterogeni și totuși corelativi, „simultaneitatea" se realizează prin două sensuri de

[2] D. D. Roșca, *Filosofie și știință*, în *Oameni și climate*, p. 11.
[3] *Ibidem*, p. 12.

mișcare ce apar între subiect și obiect: ea este, în același timp și în egală măsură, *reflectare* a obiectivității, a „marelui Tot" în conștiință, dar și *evaluare* a totalității existenței de către conștiință. „Simultaneitatea" este deci o relație dublă: și reflectantă și evaluantă. Dubla calitate a „simultaneității" este exprimată plastic de către D. D. Roșca prin două întrebuințări specifice, pe care le capătă aceeași imagine a planurilor „Pămîntului" și „Cerului". Funcția reflectantă este redată prin imaginea — ce revine în cîteva texte — *oglindirii* „cerului" în „apă", sau a „bolții cerești" în „picurii de rouă". Funcția evaluantă este redată în ultima propoziție a *Existenței tragice*, propoziție tulburătoare în care ni se vorbește despre omul care, „încărcat de visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie împărăția cerurilor pe mușuroiul nostru de pămînt."[4]. Prima imagine ne sugerează ce *este* existența *în sine*, reflectată pur în conștiința umană; a doua ne sugerează cum *trebuie* să fie aceeași existență, modelată virtual în visul uman și modelată actual de efortul uman. Plasticizînd cele două atribute ale „simultaneității", imaginile invocate au avantajul de a sugera, în prelungire, cele două dimensiuni extrareflexive ale filosofiei: prima sugerează dimensiunea *estetică* a filosofiei, care, în năzuința ei reflectorie, tinde să devină *imagine spectaculară* a existenței; a doua sugerează dimensiunea *morală* a filosofiei, care este „efort" de modelare a existenței potrivit „visurilor" și imperativelor interioare ale conștiinței filosofice. Aceasta este prima și cea mai vagă radiografie a „simultaneității", prezentă, potrivit concepției lui D. D. Roșca, în orice sinteză filosofică.

Împreună cu D. D. Roșca, să facem un pas mai departe. Un echivalent al „simultaneității" este

[4] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 207.

„imaginea": filosofia, respectiv sinteza filosofică, oferă o *imagine subiectivă* asupra existenței obiective. Acest tip de imagine nu este însă artistic-intuitivă, ci *teoretică*, deci reflexivă; de aceea sinteza filosofică este *concepție*. La ea se ajunge prin interpretarea și generalizarea „faptelor de experiență", deci este o imagine care, paradoxal, se instituie succesiv. Să recurgem la o comparație care ne va prilejui o delimitare. Bergson ne asigură că orice filosofie poate fi redusă, dacă se elimină, printr-o punere între paranteze, stratul ei conceptual și discursiv, la condiția unei imagini vizuale sau intuitive. Astfel, restul intuitiv al filosofiei lui Berkeley ar fi o „peliculă transparentă" care *dezvăluie* esența divinității, pentru că este „transparentă", și totodată o *maschează*, pentru că este „peliculă". Intuiționistul Bergson crede că orice filosofie pleacă de la o astfel de imagine intuitivă primordială sau „simbol intuitiv", care ține de „habitudinile cinematografice ale gîndirii"[5], pe care apoi o desfășoară și o argumentează discursiv. De altfel, idealul filosofiilor intuitive sau al celor de esență mistică este tocmai realizarea unui contact direct și sincronizat cu totalitatea existenței; contact spectacular în cazul intuiționiștilor, contact trăit prin fuziune și identificare în cazul misticilor, diferența dintre cele două modalități fiind numai de grad și nuanță. Cu acest ideal al filosofiei *nemijlocite* au polemizat toți gînditorii raționaliști; a polemizat cu consecvență Hegel, care a arătat că filosofia, ca modalitate reflectantă, nu se poate institui decît prin medierile gîndirii, ce trebuie să înlocuiască „intuiția în repaus", care nu pătrunde „drept în inima lucrurilor", ci rămîne la „suprafața acestora"[6].

De idealul filosofiei nemijlociae se distanțează și raționalistul D. D. Roșca; și în acest sens este sem-

[5] Henry Bergson, *L'évolution creatrice*, Paris, 1937, p. 331.
[6] J. W. Fr. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 687.

nificativ să inserăm numai două amănunte: termenul „intuiție" este foarte rar folosit de către D. D. Roșca și, de obicei, este întrebuințat peiorativ, autorul studiului *Fond și formă în filosofie* exprimîndu-și cu claritate rezervele față de „salturile bruște ale intuiției"[7]. În *Existența tragică*, — amănunt asupra căruia vom reveni — D. D. Roșca consideră ca fiind neautentică acea filosofie care se desprinde „direct" dintr-o „viziune cosmică oarecare"[8].

La imaginea teoretică pe care o elaborează filosofia se ajunge deci mediat, prin actele de interpretare riguroasă și de generalizare „prudentă" a formelor experienței. Dar în acest proces mediator este implicată, ca un factor constant și modelator, o anumită „atitudine moral-estetică" în fața existenței.

Imaginea teoretică elaborată în filosofie este deci și *mediată* și *imediată;* ea conține și elemente reflexive, dar și elemente atitudinale; are și componente vizibile și componente invizibile. Această structură mixtă a „imaginii teoretice" este redată de către D. D. Roșca prin expresia sintetică, extrem de frecventă în textele sale, de „perspectivă spirituală". Filosofia oferă o „perspectivă spirituală" asupra existenței: mai largă sau mai îngustă; mai comprehensivă sau mai superficială; mai „luminoasă" sau „mai puțin luminoasă". Momentul „reflectare" și momentul „atitudine evaluantă" intră într-un joc gradual și calitativ, alcătuind spectrul filosofiilor posibile, care au ca limite între care se pot înscrie: într-un sens, filosofiile intuitiv-poetice, în care momentul reflexiv este slab reprezentat sau rămîne implicit, filosofii pe care le-am numit *viziuni;* în sensul opus, se distribuie filosofiile în care stratul

[7] D. D. Roșca, *Formă și fond în filosofie*, în *Puncte de sprijin*, p. 161.
[8] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 22.

conceptual e bogat și dens, alcătuind o „carapace" ce maschează sau disimulează atitudinea evaluantă, așa cum o „coajă" își maschează „miezul", filosofii pe care le-am numit *doctrine*. În concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca, filosofia este și „viziune" și „doctrină", diversele filosofii deosebindu-se prin ponderea celor două componente simultane (atitudinea și reflectarea) și prin calitatea lor intrinsecă. „Simultaneitatea", „imaginea teoretică", „perspectiva spirituală" sînt trei expresii consonante care indică — din unghiuri de nuanță — aceeași natură *sintetică* a filosofiei.

Dar D. D. Roșca afirmă că filosofia, pentru a fi autentică, trebuie să *„reflecte"* simultaneitatea celor două planuri: obiectiv și subiectiv. Această „reflectare" nu este altceva decît exteriorizarea sau obiectivarea *conținutului* spiritual al filosofiei — definit ca „simultaneitate", ca „imagine teoretică" și ca „perspectivă spirituală" — prin intermediul conceptelor și al enunțurilor, într-un *discurs* propozițional. Filosofia, ca operă, este *text*, deci un ansamblu succesiv de propoziții semnificative, rostite într-un limbaj specific și legate printr-un anumit grad de coerență. Dar nu toate propozițiile unui text stau pe același plan de importanță și valoare. Metafilosofia lui D. D. Roșca nu teoretizează această problemă, dar exegetul și istoricul o sugerează și o rezolvă implicit, prin capacitatea de a disocia și de a selecta dintr-un text filosofic enunțurile *reprezentative* și conceptele *centrale*, deci „nodurile" în jurul cărora se țese rețeaua de legături ale *formei* de elaborare filosofică.

Corespondențele care se stabilesc între calitatea conținutului și natura formei de elaborare — fără ca cele două momente să se identifice, să poată fi deduse unul din altul sau reduse unul la altul — devin deja transparente, fiind ilustrate de întreaga operă de exeget și istoric a lui D. D. Roșca: con-

cepţiile-doctrină sînt consonante cu o formă sistematică de elaborare şi cu un limbaj tehnicizat; concepţiile-viziune sînt consonante cu o formă nesistematică de elaborare şi cu un limbaj plastic, polivalent, variabil.

Această primă radiografie a conceptului de filosofie, deşi vagă, dezvăluie momentele implicate în orice concepţie filosofică: *conştiinţa* filosofică sau momentul subiectiv; „marele Tot" sau momentul obiectiv; „faptele de experienţă" sau materialul intermediar; *enunţurile reprezentative* sau „nodurile" de cristalizare conceptuală; *forma de elaborare şi limbajul ei.*

2.2.2. **Conştiinţa filosofică.** În filosofie se exteriorizează „omul concret", dar nu ca fiinţă empirică, ci prin *conştiinţa* lui, care-şi are „ultimele rădăcini" în substratul biologic al fiinţei umane. Deşi subiectul filosofiei este „omul concret", momentul subiectiv proxim şi specific al filosofiei este *conştiinţa* umană, care poate deveni pe o anumită treaptă de evoluţie conştiinţă *filosofică*. Conştiinţa este filosofică prin: obiectul la care se raportează, obiect dezmărginit; prin „atitudinea metafizică" în faţa obiectului, atitudine „gratuită", în diverse grade şi sensuri; prin limbajul ei, care, indiferent de gradul lui de tehnicitate, este reflexiv şi generalizant. Dacă punem într-o provizorie paranteză obiectul la care conştiinţa filosofică se raportează şi limbajul în care ea se exteriorizează, reducem conştiinţa la momentul ei autonom şi originar, care este „atitudinea metafizică". „Atitudinea metafizică", izolată ca *mişcare pură* a conştiinţei filosofice, este în acelaşi timp şi reflectorie şi evaluantă.

Printr-un procedeu de spaţializare impropriu, dar uneori inevitabil, D. D. Roşca distinge două „planuri" ale conştiinţei, corespunzătoare celor două

funcţii fundamentale ale sale: funcţia de *reflectare* şi funcţia de *evaluare*.

Momentul de interes şi originalitate al concepţiei lui D. D. Roşca despre conştiinţa filosofică rezidă în modul în care distinge şi corelează cele două „planuri" ale conştiinţei. Selectăm din „nucleul" metafilosofic al *Existenţei tragice* un enunţ reprezentativ: „Planul imediat de pe care se desprinde atitudinea filosofică e întins pe un fundament construit din elemente de cunoaştere, dar stratul de conştiinţă adînc în care metafizica îşi are rădăcinile ce o hrănesc este şi de esenţă lirică. Plecată din aceste meleaguri sufleteşti, filosofia se prezintă în lumina inteligenţei critice — sau cel puţin ar trebui să se prezinte — ca atitudine moral-estetică în faţa existenţei luată ca totalitate. Şi numai datorită unei amăgiri de sine, foarte explicabilă de altfel, conştiinţa mai puţin critică o ia ca fiind numai cunoaştere, şi-n cazurile cele mai frecvente, drept cunoaştere absolută. În forma ei exteriorizantă concret, filosofia este deci, după credinţa noastră, încercare de motivare — cu argumente luate din cunoaştere — a unei atitudini moral-estetice în faţa existenţei ca totalitate, atitudine ale cărei resorturi secrete sînt de natură afectivă"[9]. Acest enunţ reprezentativ pune în discuţie, după cum se vede, relaţia dintre cele două funcţii ale conştiinţei filosofice, funcţiile reflectorii, de „suprafaţă", şi funcţiile emoţionale, prezente şi active în planul „adînc" şi secret al conştiinţei. Enunţul îngemănează şi sensurile critice şi sensurile afirmative ale gîndirii lui D. D. Roşca. Vom merge pe cele două sensuri, începînd cu primele şi aducînd în cercul analizei şi alte citate, care completează demonstraţia lui D. D. Roşca. Dacă în conştiinţa filosofică se articulează *două* „planuri", este firesc ca atitudinea critică a lui D. D. Roşca

[9] *Ibidem*, p. 20.

să vizeze *două* erori, care constau în *ruperea* unui plan de corelativul său și, deci, în considerarea conștiinței filosofice, doar prin *unul* sau *altul* dintre cele două „planuri".

În sintagma citată, D. D. Roșca se delimitează *„critic"* față de un „mit" teoretic tradițional, care este o „iluzie naturală" (Hume, Bergson) sau „iluzie" (ca să folosim limbajul lui Piaget): *iluzia* potrivit căreia filosofia ar fi doar „cunoaștere pură" sau „numai cunoaștere"; *iluzie* care, în planul considerării conștiinței, echivalează cu definirea acesteia doar prin funcțiile ei *reflectante*, de natură pur cognitivă. Afirmația concluzivă a acestei analize critice este conținută în propoziția: „Reiese însă, credem, din cele precedente, că și-n cazul în care am admite ipoteza (irealizabilă) că știința într-o zi ar fi totală, metafizica totuși ar depăși-o"[10]. Sîntem în prezența unei duceri — nu reduceri! — la absurd: D. D. Roșca delimitează știința — considerată, printr-o ipoteză, ca absolută — de filosofie pentru a sugera indirect că, în planul conștiinței care o instituie, filosofia angajează și *altceva* decît știința, chiar dacă aceasta ar putea fi absolută. Altfel spus, în ipoteza unei cunoașteri absolute, care ar fi valabilă și pentru filosofie și pentru știință, filosofia ar fi totuși altceva decît știința, pentru că „atitudinea metafizică" ce stă la baza filosofiei este alta, calitativ alta, decît „atitudinea" ce stă la baza științei. Metafizica depășește „fizica" nu într-un sens aristotelic, printr-un „plus" de cunoaștere, ci printr-un „plus care nu e propriu-zis cunoaștere", și tocmai în acest „plus" rezidă „esența specifică a filosofiei"[11]. „Iluzia" criticată de către D. D. Roșca rezidă deci în considerarea filosofiei după *modelul* științei, în transferul motivațiilor și sarcinilor științei asupra filosofiei, iar

[10] *Ibidem*, p. 21.
[11] *Ibidem*, p. 19—20.

în planul conștiinței generative în ignorarea sau desconsiderarea funcțiilor emoționale și evaluante ale conștiinței filosofice. Exprimîndu-ne în limbaj marxist: D. D. Roșca supune aici criticii caracterul *contemplativ* al filosofiei, care se vrea, fără să poată fi, *cunoaștere pură*. Prin această poziție critică, D. D. Roșca se afirmă ca un fiu spiritual și un sensibil seismograf al timpului său. După destrămarea sintezei hegeliene și intrarea în declin a filosofiei clasice germane, atacul împotriva caracterului „contemplativ" și „abstract" al filosofiei a început din mai multe direcții și a fost purtat pe o varietate de fronturi, avînd ca momente limită, prin caracterul lor radical, filosofia *marxistă* și *existențialismul* lui Kierkegaard.

Dacă primul sens al criticii făcute de către D. D. Roșca vizează o „iluzie" tradițională a filosofiei, al doilea sens al criticii vizează, complementar, unele dintre formele degradate ale filosofiei contemporane lui. Dacă de-a lungul istoriei sale filosofia a nutrit în conștiința ei de sine, metafilosofică, „iluzia" că ar fi cunoaștere pură, neconștientizîndu-și implicatele ei extra-cognitive, în schimb filosofia care se instituie făcînd abstracție de „cunoașterea disciplinată cu rigoare" nu este autentică filosofie, iar conștiința care o susține și a cărei exteriorizare este, rămîne o conștiință prefilosofică sau pseudofilosofică. Atitudinea emoțională de „esență lirică" este o condiție necesară, dar nu și suficientă a conștiinței filosofice: „Altfel spus: lirismul originar, necesar, nu duce la mare lucru — duce cele mai adeseori la răsuflata declamare — fără disciplina severă a metodei științifice"[12]. Aceeași atitudine critică este formulată de către D. D. Roșca într-o expresie canonică restrictivă: „Să precizăm acum că, pornită dintr-un substrat de natură afec-

[12] *Ibidem*, p. 22.

tivă al conștiinței, metafizica nu trebuie să se fixeze în exterior sub forma unui simplu ecou liric, desprins dintr-o viziune cosmică oarecare"[13]. Expresiile „răsuflată declamare" și „viziune cosmică oarecare" sînt suficiente pentru a dezvălui atitudinea nu numai de distanțare, ci și de desconsiderare a raționalistului D. D. Roșca față de toate filosofiile — fie ele de extracție existențialistă, sau de rezonanță trăiristă autohtonă — care se bazează pe delirul necontrolat al sensibilității, al imaginației, sau al intuiției. În studiul *Filosofie și știință*, D. D. Roșca își exprimă clar rezerva critică față de filosofia existențialistă care, făcînd abstracție de „obiect" (deci de *cunoașterea* acestuia), rămîne o filosofie bazată pe „trăirile sufletești", o filosofie a „conștiinței de sine"[14]. Înscriindu-și concepția în climatul anticontemplativ al filosofiei timpului, D. D. Roșca cenzurează sever excesele și formele degradate pe care le pot lua atitudinile contemplative: accentuînd clar și repetat necesitatea momentului cognitiv al filosofiei, gînditorul român se înscrie deci pe linia raționalistă a istoriei filosofiei universale și românești.

Din această *dublă critică* se schițează virtual profilul conștiinței filosofice *autentice:* conștiință *complexă*, pentru că, atunci cînd se *reconsideră* pe sine, recunoaște ca fiind ale sale ambele planuri și funcții în corelația lor intimă. Pe latura ei *pozitivă*, gîndirea lui D. D. Roșca pune în relief complexitatea acestei corelații intime, în forma ei dezirabilă, deci optimă și autentică. Iată ideea în expresia ei pozitivă: „Spuneam că impulsurile ultime și secrete ale atitudinii metafizice sînt de esență «lirică»", dar, „Lirismul trebuie să fie tradus, aș zice: strecurat prin sita deasă și purificatoare a cunoașterii disciplinate cu rigoare. Numai îndeplinind această condiție filosofia devine ceva cu adevărat fecund și serios"[15]. „Atitudinea metafizică" este deci modalitatea de mișcare a conștiinței filosofice în raport cu „marele Tot": ea are o componentă evaluantă, căci se înrădăcinează într-un „lirism originar", și o componentă reflectantă, căci se bazează pe cunoașterea obiectului. Funcția reflectantă se exteriorizează în „materialul" ideal, sau în conținutul cognitiv prin care sînt reflectate formele fundamentale ale existenței: „Pentru a stabili o ierarhie a formelor de existență, filosofia va trebui, evident, să cunoască materialul de ierarhizat"[16]. În schimb, funcția evaluantă a conștiinței, de esență „lirică", se exteriorizează tocmai în *ierarhia* introdusă între formele fundamentale ale existenței. „Imaginea teoretică" prezentă în filosofie este o totalitate ideală: reflectantă — căci reproduce formele fundamentale ale existenței, pe cale cognitivă; evaluantă — căci este o imagine articulată și denivelată, deci *orientată* axiologic, conținînd latent ideea de *valoare* (unele dintre formele existenței sînt mai importante, altele mai puțin importante) și ideea de *sens* (o formă derivă din altă formă și *între* ele se instituie sensul *ultim* de mișcare a formelor).

După cum se vede, perspectiva deschisă de către D. D. Roșca asupra filosofiei prin momentul *conștiință* este extrem de vastă, complexă și echilibrată. După cum vom mai avea ocazia să constatăm, vastitatea sau adîncimea perspectivelor nu se însoțesc întotdeauna cu analize suficient de tehnice și de riguroase: caracterul nedezvoltat extensiv al analizelor și limbajul „natural" configurează în textele lui D. D. Roșca zone de penumbră, în care expresia metaforică sau semimetaforică sugerează și totodată frînează pătrunderea în complexitatea problemelor.

[13] *Ibidem.*
[14] D. D. Roșca, *Filosofie și știință*, în *Oameni și climate*, p. 199.
[15] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 22.
[16] *Ibidem*, p. 21.

De aici, falsele înțelegeri și nedumeririle pe care unele zone ale gîndirii lui D. D. Roșca le-au prilejuit și le mai pot prilejui încă. O astfel de zonă o constituie tocmai tema, originală, a „atitudinii lirice", a „lirismului originar" ce stă la baza filosofiei. În ciuda tuturor lămuririlor și nuanțărilor la care a recurs D. D. Roșca, esența „lirismului" rămîne încercuită de un anumit mister. Să încercăm, printr-o primă aproximație, să-l reperăm.

Să observăm mai întîi că, în toate textele lui D. D. Roșca, termenul „lirism" este trecut între ghilimele: semn că termenul este parțial *impropriu;* semn că ceea ce el vrea să indice este *parțial inefabil.* Să observăm apoi că, în diverse contexte, termenul „atitudine" este asociat cu expresii determinative variabile: „emoțională", „lirică", „moral-practică", „moral-estetică": semn că realitatea sufletească pe care raționalistul D. D. Roșca vrea totuși să o definească este și complexă și polivalentă. Să observăm, în sfîrșit, că expresia care înregistrează, încă din textele din tinerețe, cea mai mare frecvență este aceea de „atitudine moral-estetică"; ea indică, ni se pare, mai fidel și mai clar gîndul intim al lui D. D. Roșca. Prin determinativul ei, expresia indică, negativ, faptul că „lirismul originar" *nu este* nici de esență *psihologică* — deși orice sentiment sau complex de sentimente se grefează pe un substrat de psihism — nici de natură biologică — deși, chiar potrivit afirmației lui D. D. Roșca, „lirismul" își are *„ultimele rădăcini"* în substratul biologic al ființei umane, al „omului concret". Deși grefat pe un strat de psihism și cu „rădăcinile" ultime într-un substrat biologic, „lirismul", ca moment al conștiinței filosofice, are o valoare și o semnificație axiologică, „morală" și „estetică". Relația dintre „lirismul originar" și reflexivitatea secundă care-l „strecoară" și-l cristalizează într-o formă de expresie comunicantă, este

prezentată de către D. D. Roșca și prin intermediul unui dublet celebru, de proveniență pascaliană: „spiritul de finețe" și „spiritul de geometrie". Chiar dacă nu se identifică — D. D. Roșca introduce brusc în analiză acest dublet, fără precizări și nuanțări prealabile —, „spiritul de finețe" este consonant cu „lirismul" sau merge în prelungirea acestuia, iar „spiritul de geometrie" este consonant cu, sau este un atribut al reflexiei riguroase, exacte. Prin „spiritul de finețe", care ține de sensibilitatea intuitivă, conștiința se deschide spre varietatea și variația *calitativă* a formelor existenței: chiar prin funcția sa receptivă, nu numai constructivă, „spiritul de finețe" presupune disociere, nuanțare, deci ierarhizare. „Spiritul de geometrie" însă, presupune reflectare generalizată, deci reductivă și nivelatoare. Relația dintre cele două forme ale „spiritului" este gîndită de către D. D. Roșca astfel: nu există „spirit de finețe fecund" fără un prealabil „spirit de geometrie", propoziție consonantă cu aceea potrivit căreia, în afara reflexivității, „lirismul" se degradează în „răsuflată declamare". „Dar — contrapunctează D. D. Roșca —, judecata: «Nu există spirit de finețe fecund fără spirit de geometrie disciplinat» e departe de a fi reversibilă, căci spirit de geometrie fără spirit de finețe există din abundență"[17]. Afirmație care — credem — vizează discret, atît știința în formele ei mecaniciste, cît și filosofia care are ca model acest tip de știință. Repetăm însă: toată concepția lui D. D. Roșca despre cele două niveluri ale conștiinței filosofice rămîne relativ neclară, datorită complexității fenomenului, de care D. D. Roșca este foarte conștient și căreia încearcă să-i facă față prin tăieturi intuitive și descripții fenomenologice, exprimate într-un limbaj natural și adesea metaforic. Liniile mari de orientare a analizei se cristalizează însă

[17] *Ibidem,* p. 22.

relativ riguros; atitudinea filosofică este *și* evaluantă *și* reflectantă; cele două funcții ale conștiinței se presupun și se activează reciproc, fiind coexistente atît în „atitudinea metafizică", cît și în forma exteriorizată a acesteia, care este textul filosofic: *judecățile de existență* din textul filosofic sînt exteriorizarea explicită a funcției reflectante, iar *judecățile de valoare* configurate în zona latentă, implicită, a textului filosofic, sînt exteriorizarea funcției evaluante a conștiinței filosofice.

Acum, prin critica dublă adresată „iluziilor" și formelor degradate ale filosofiei și, complementar, prin afirmația că o conștiință filosofică autentică este și *evaluantă* și *reflectantă*, D. D. Roșca ne apare ca un gînditor de factură *clasică:* aici clasicitatea echivalînd cu postularea unui *echilibru* și a unei *simetrii* între cele două „planuri" și funcții eterogene ale conștiinței filosofice. Dar — și această observație este fundamentală în mersul exegezei noastre —, o inspectare mai atentă a relației dintre *evaluare* și *reflectare* vădește că în interiorul acestei *simetrii*, D. D. Roșca *modulează* discret o *nonsimetrie*, care echivalează cu accentuarea din diverse unghiuri a atitudinii *emoționale* față de funcțiile *cognitive* ale conștiinței filosofice. Iată unghiurile de vedere din care această deplasare de accent este făcută.

Mai întîi, „atitudinea lirică" grefată pe psihism și avîndu-și rădăcinile în substratul biologic al individualității umane este — crede D. D. Roșca — „înnăscută", este „dată", este o „chestiune de ținută sufletească personală"; idee afirmată în limbajul dubletului pascalian astfel: „spiritul de geometrie se învață", pe cînd „spiritul de finețe" este un „dar", și „nu se învață". Aceasta înseamnă că „substratul liric" este relativ constant și nealterabil, pe cînd cunoașterea este variată și variabilă, se acumulează și se poate modifica.

În al doilea rînd, în elaborarea unei sinteze filosofice, „substratul liric" are un rol *generativ*, căci, spune D. D. Roșca: „fermentul și chiagul care produc sinteza elementelor (fapte de experiență și idei) luate de pe cele mai diferite meleaguri sufletești, se numește dialectică și, la rădăcina acesteia, pe plan de conștiință și mai adînc, sensibilitate"[18]. D. D. Roșca recunoaște și rolul *invers* pe care-l poate exercita cunoașterea asupra sensibilității, dar numai ca rol de „întărire", deci de fixare și cristalizare, nu de modificare *calitativă* a ei.

În al treilea rînd, din punctul de vedere al finalității, cunoașterea nu are o funcție și o valoare intrinsecă, ci *auxiliară*, de mijloc; pe de o parte, ea oferă „argumente" pentru exteriorizarea unei „atitudini lirice", „moral-estetice" și oferă, pe de altă parte, *material* pentru elaborarea unei imagini asupra existenței în care nu formele ca atare ci *ierarhia* formelor existenței, deci momentul *evaluare*, este ținta finală și esențială.

În al patrulea rînd, *valoarea* unei sinteze filosofice nu rezidă în bogăția extensivă sau comprehensivă a nivelului ei reflexiv, cognitiv, ci, în primul rînd, în valoarea „sensibilității", care stă la izvoarele ei: „De aici vine accentul specific al sintezei și rezonanța spirituală particulară pe care el o trezește. Accent subiectiv, ca și sinteza din care el se desprinde"[19].

Repetăm: toate aceste nuanțări ale lui D. D. Roșca nu fac decît să moduleze o deplasare de accent, genetică, funcțională și valorică, *spre* „substratul liric" al conștiinței filosofice; deci, să moduleze o *nonsimetrie* în limitele unei *simetrii*, care este recunoașterea realității și necesității celor două „planuri" și funcții ale conștiinței filosofice autentice în elaborarea unei sinteze.

[18] *Ibidem*, p. 17.
[19] *Ibidem*.

Există însă două implicații, respectiv două consecințe inevitabile ale acestei nonsimetrii. Prima: dacă „sensibilitatea", care stă la izvoarele unei sinteze filosofice, este „dată" și are un caracter *invariant*, înseamnă că *valoarea* dar și *limitele* de creștere ale unei sinteze filosofice sînt conținute *virtual* în calitatea sensibilității: că ea este și factorul de generare, dar și factorul de limitare sau de frînare a sintezei, pe latura ei cognitivă. A doua: dacă „sensibilitatea", care stă și la izvoarele sintezei și în substratul ei reflexiv, este o „chestiune de ținută sufletească personală", dacă în virtutea acestui fapt filosofia este „oarecum mai apropiată de artă decît de știință"[20], înseamnă că: o sinteză filosofică se deschide în planul receptării ei în chip *universal* și *necesar* prin elementele ei *cognitive*, dar se deschide *parțial* și *problematic*, prin *„sensibilitatea"* care o susține, prin rezonanța ei, care este specifică și subiectivă. Acesta este unul din motivele pentru care D. D. Roșca pune ca subtitlu al *Existenței tragice* mențiunea „încercare de sinteză filosofică".

După cum vom vedea, termenul „încercare" are mai multe sensuri. Din perspectiva de analiză pe care am desfășurat-o aici, el își actualizează următoarea semnificație: D. D. Roșca nu este convins că sinteza pe care o propune, „neconfortabilă", de esență și coloratură *tragică*, va fi receptată și va întîlni adeziunea tuturor cititorilor. Prin elementele ei cognitive, sinteza este deschisă spre toată lumea, prin viziunea ei, subiectivă, ea se deschide parțial și problematic: se deschide spre cei care au ei înșiși o sensibilitate consonantă cu aceea a autorului. Așa cum o concepe D. D. Roșca, orice sinteză filosofică, deci și propria sa sinteză, implică o *tensiune* la nivelul structurii ei, între momentul *reflexiv*, care este obiectiv și universal, și momentul ei *liric* de

[20] *Ibidem*, p. 24.

„viziune", care este subiectiv și individual; tensiune care, la nivelul receptării, se concretizează în tensiunea dintre *solidaritate* și *solitudine*. Cuvintele rostite de către tînărul D. D. Roșca despre Pascal, despre singularitatea concepției lui în epocă și despre singurătatea lui, nu dezvăluie oare o secretă conștiință fraternă, măcinată și sporită totodată de tensiunea dintre solitudine și nevoia de solidaritate umană? — „Pascal ne apare ca un izolat în secolul său de raționalism dogmatic. Caracterul tragic al acestei mari existențe se adîncește oarecum și prin această singurătate"[21].

2.2.3. **„Marele Tot" sau momentul obiectiv.** Despre momentul *obiectiv* al sintezei filosofice, D. D. Roșca afirma constant, fără echivoc, încă din primele scrieri, că este configurat de *existența în totalitatea* ei. În paginile de metafilosofie la care ne referim — pagini ce vor să contureze condiția „eternă" și modelul *optim* al filosofiei — este folosită de cîteva ori expresia „marele Tot". Expresie semnificativă și cu o rezonanță specifică prin orizontul ei pur și dezmărginit. Împreună cu alte echivalente — „întregul", „totalitatea existenței", „existența nemărginită în spațiu și timp" —, expresia dezvăluie o sensibilitate ontologică rară, un simț acut al *omniprezenței* lumii reale. Această poziție este afirmată de către D. D. Roșca într-o perioadă în care filosofia modernă nemarxistă, prin unele din direcțiile ei de mișcare (pozitivismul, neokantianismul etc.) și prin reprezentanți de seamă ai ei, înregistrează un lent proces de *dezontologizare*. În această problemă, D. D. Roșca stă pe o „poziție de gîndire" *tradițională* și totodată *clasică* sau reprezentativă prin istoria ei. Sub stratul enunțurilor metafilosofice formulate de către D. D. Roșca, sub materia de analiză a textelor semnate de istoric și exeget, ca și sub textul complex al *Existenței tra-*

[21] D. D. Roșca, *Pascal*, în *Linii și figuri*, p. 82.

gice pot fi identificate cîteva *modalităţi*, subsidiare şi fin diferenţiate, de *vizare* a totalităţii existenţei. Să le reperăm:

Prima modalitate de trimitere sau deschidere spre „obiect", transparentă tocmai în folosirea expresiei „marele Tot", are în vedere caracterul obiectiv şi unitar al existenţei. Prin caracterul ei nediferenţiat — global şi omogen — expresia „marele Tot" are o subsidiară dar certă rezonanţă presocratică, deschizîndu-se spre lumea care este „aceeaşi pentru toţi" (Heraclit). Cursurile lui D. D. Roşca despre presocratici aveau o încărcătură afectiv-intelectuală suplimentară, pentru că: ei au avut un inegalabil simţ filosofic al totalităţii (Fiinţa, Unul), pentru că gîndul lor liber şi puternic a spart coaja reprezentărilor mitice şi magice ale spiritului şi a dizolvat aparenţa diversităţii sau „multiplului" sensibil. Capitolul *Ideea cunoaşterii integrale* din *Existenţa tragică*, deşi critic prin finalitatea lui, conţine un expozeu sumar al istoriei filosofiei: toate filosofiile mari au încercat să explice „totalitatea existenţei" în chip unitar, printr-un element sau principiu fundamental. Indiferent de faptul dacă acest principiu este material sau spiritual, indiferent de calitatea lui specifică, el este menit să fie o cheie a „marelui Tot".

D. D. Roşca delimitează această primă modalitate nu numai prin referinţe istorice, ci şi prin analize critice: în special prin compararea — procedeu clasic şi el — obiectului filosofiei cu obiectul ştiinţei: „metafizica depăşeşte fatal limitele ştiinţei, care nu poate fi decît parţială"[22]. Aceeaşi idee, reluată în diverse contexte de analiză, este exprimată cu francheţe în studiul *Filosofie şi ştiinţă:* „Altfel spus, imaginea elaborată de ştiinţă despre realitate este constituită din fragmente de cunoaştere, oglindind porţiuni ale existenţei, care, oricît ar fi de extinse, sînt

[22] *Ibidem*, p. 21.

totuşi numai porţiuni ale ei"[23], pe cînd filosofia nu poate renunţa la „intenţia de a elabora o concepţie generală despre lume ca totalitate", pentru că, „renunţînd să fie şi «ontologie», filosofia se autosuprimă"[24]. „Intenţia de a elabora" este una dintre expresiile care definesc prima modalitate, spontan-ontologică, a oricărei filosofii. Prima modalitate, nediferenţiată, spontan-reflexivă este *rădăcina* pe care se altoiesc celelalte modalităţi, şi ea a fost întruchipată în ordine istorică, într-o formă pură, de ontologiile presocratice.

Dar, spre deosebire de gînditorii presocratici, care stau mîndri şi curajoşi la începuturile gîndirii filosofiei europene — şi spre care D. D. Roşca s-a întors mereu cu admiraţie şi nostalgie — un gînditor din secolul al XX-lea are în spate moştenirea grea a unei istorii de meditaţie ontologică, de încercări şi eşecuri în efortul constant de a cuprinde definitiv şi fără rest „totalitatea existenţei". Are în spate — punct crucial — complexa şi contradictoria moştenire kantiană, în sistemul căruia categoria ontologică centrală este „lucrul în sine". Prin această categorie, Kant introduce o *fisură* între două planuri ale existenţei: planul existenţei aşa cum este ea *în sine*, şi planul existenţei aşa cum este ea *pentru noi*. Făcînd abstracţie de faptul că disocierea kantiană este de fapt epistemologic-ontologică şi de faptul că „lucrul în sine" este un „ghem de contradicţii" (Jacobi), ca şi de soluţiile succesive pe care Kant le dă în cele trei *Critici* problemei pe care el însuşi a deschis-o, să observăm că disocierea kantiană a avut grave consecinţe pentru *aprecierea* istoriei anterioare a filosofiei şi consecinţe neprevăzute în *dezvoltarea* ulterioară a filosofiei. În lumina disocierii de pla-

[23] D. D. Roşca, *Ştiinţă şi filosofie*, în *Oameni şi climate*, p. 197—198.
[24] *Ibidem*, p. 199.

nuri pe care Kant a făcut-o, istoria anterioară a filosofiei, pe latura ei ontologică, apărea ca o suită de himere, rod al unor energii greșit întrebuințate. Kant părea să dea temei teoretic judecății după care, dacă există mai multe filosofii, nu este adevărată nici una. La rîndul ei, dezvoltarea ulterioară a filosofiei era pusă, odată cu disocierea kantiană de planuri, în fața următoarelor alternative, ambele ruinătoare: dacă filosofia renunță la explorarea „lucrului în sine", ea renunță la sectorul ei ontologic, consacrat prin tradiție, și se transformă în critică a cunoașterii; invers, dacă persevorează totuși în efortul de a elabora o imagine asupra *totalității* existenței, ea o poate face secondată de gîndul kantian potrivit căruia orice cunoaștere este umană, deci „subiectivă", chiar în maxima ei obiectivitate. Iar dacă face abstracție de acest avertisment, ignorînd criticismul kantian (Spencer, Bergson, Spengler, Blaga), filosofia se întoarce sau rămîne naiv pe o poziție pre-kantiană de gîndire. Din această dificultate, gînditorii de după Kant au ieșit sau au încercat să iasă în diverse feluri, dintre care două ni se par mai reprezentative.

Pe prima cale de ieșire „lucrul în sine" a fost re-asimilat cu o determinație reală, detectată precategorial în experiența subiectivă (critica cunoașterii este înlocuită cu introspecția) și extrapolată apoi la scara existenței obiective. Această modalitate o reprezintă Shopenhauer, care identifică „lucrul în sine" cu „Voința". Dar urma disocierii kantiene de planuri este prezentă chiar în titlul lucrării fundamentale a marelui pesimist — „lumea" este „Voință" în planul esenței și „reprezentare" în planul aparenței. Pregătit și acumulat într-o istorie ale cărei izvoare pot fi cu greu localizate, ale cărei prime cristalizări sînt prezente în partea finală a gîndirii lui Shelling, curentul *irațional*ist iese din subterane și se configurează prin Schopenhauer într-o operă care a fascinat și a înăspăimîntat prin orizonturile ei vaste și prin rezonanțele ei sumbre, depresive. Odată cu Schopenhauer — numit „părinte al iraționalismului" modern,[25] curentul iraționalist face carieră amplă, ramificată, pe multiple planuri, în filosofia europeană. În ordinea care ne interesează aici, reținem din momentul Schopenhauer: reîntoarcerea la ontologia precritică, într-o formă subiectivistă, iraționalistă, prin *implicarea* „introspecției" în demersul filosofiei și prin postularea unui principiu irațional ca ultimă esență a existenței.

O a doua cale de ieșire din dificultatea deschisă de Kant este reprezentată de gîndirea lui Hegel. Pentru marele dialectician — a cărui gîndire se mișcă concomitent pe un plan epistemologic și unul ontologic —, „lucrul în sine" nu este altceva decît un „concept", și anume cel mai sărac și mai vid dintre concepte. Încît, afirmă Hegel: „Trebuie să ne mirăm deci cînd citim atît de frecvent că nu se știe ce ar fi «lucrul în sine»; din contra, nimic nu e mai ușor de știut decît acest lucru"[26]. Disocierea kantiană de planuri este prezentă în diferența fundamentală și omniprezentă, în sistemul hegelian, dintre „în sine" și „pentru sine"; dar fisura kantiană este suprimată prin dialectica celor două determinații, prin trecerea treptată, progresivă a lui „în sine" în „pentru sine"; trecere realizată atît în plan *istoric*, cît și în plan *logic*, logicul și istoricul fiind solidare în sistemul său. Sistem care ajunge la *totalitate*, la o totalitate organică și infinit rațională, în care diferența dintre obiectiv și subiectiv a dispărut. Hegel a suprimat diferența de planuri deschisă de Kant. Or, aceste referințe istorice —

[25] F. L. Müeller, *L'irationalisme contemporaine*, p. 5.
[26] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice* (Logica), Ed. Acad. R.S.R., Buc., 1962, p. 115.

asupra cărora vom mai reveni din unghiuri tot mai concrete — sînt necesare, deoarece următoarea modalitate de vizare a „marelui Tot", pe care D. D. Roșca o diferențiază, pleacă din disocierea kantiană de planuri, poartă marca evidentă a ei, și prezintă note diferite și originale de soluționare, atît față de soluția ei schopenhaueriană, cît și față de cea hegeliană.

Vom recurge pentru început la două expresii tehnice. Planul care, pentru gîndirea lui D. D. Roșca, corespunde — fără să se identifice — cu ceea ce Kant a numit „lucrul în sine" (sau „noumen"), îl vom numi *„plan de fundal"* al existenței. Planul care, pentru gîndirea lui D. D. Roșca corespunde — fără să se identifice — cu ceea ce Kant a numit „fenomen", îl vom numi „plan de relief" al existenței. Prima modalitate de trimitere spre existență vizează totalitatea existenței, ca „mare Tot"; a doua modalitate vizează același „Tot", în interiorul căruia sînt însă disociate două planuri: existența așa cum *este* ea dată *în experiență* și existența — aceeași — așa cum este sau ar *putea fi* ea, dincolo de orice experiență.

Știința nu vizează și nu poate viza — pentru D. D. Roșca — decît „planul de relief" al existenței, pentru că, atunci: „Cînd este făcută în spiritul ei autentic, adică atunci cînd se păzește cu atentă grijă să depășească experiența riguros controlabilă, știința nu urmărește elaborarea unei imagini de ansamblu despre lume ca totalitate, aceasta pentru excelentul motiv că o astfel de imagine presupune o totalizare a cunoașterii sprijinită pe o experiență controlabilă prin mijloace proprii cercetării științifice. Or, o astfel de cunoaștere totală și în același timp științifică este irealizabilă, pentru că experiența noastră, oricît de întinsă și de adîncă ar fi, este întotdeauna și ire-

mediabil fragmentară și istorește finită"[27]. Mai mult, știința nu-și poate propune nici elaborarea unei imagini globale asupra „planului de relief" al existenței, deoarece științele, cu metodele lor specifice și în limbajul lor specific, oglindesc doar „porțiuni" sau „fragmente" ale acestui plan. Științele sînt *fatal parțiale* prin obiectul lor fragmentat și *fatal provizorii* tocmai în virtutea procesului variabil al cunoașterii, care convertește în eroare, ipoteză sau adevăr parțial, ceea ce la un moment dat părea să fie certitudine dovedită obiectiv, controlabilă. În expresia unui text de tinerețe al lui D. D. Roșca, „progresul științei" trimite la „camera cu vechituri" a istoriei[28] teoriile anterioare, în timp ce o idee filosofică poate, în sens bun și pozitiv, „renaște" sau poate fi, în sens rău, anacronic „restaurată". Dar iată că atributele parțialității și provizoratului sînt afirmate de către D. D. Roșca și cu referință la sinteza filosofică: „Orice sinteză este, se știe, fatal provizorie și fatal parțială"[29]. Parțialitatea sintezei filosofice nu este însă — crede D. D. Roșca — de același grad, iar provizoratul ei nu este de același ordin și durată cu al științei sau științelor.

Spre deosebire de știință, filosofia vizează *ambele planuri* ale existenței, pentru că prin ea se ține la elaborarea unei imagini despre „marele Tot". Ea vizează mai întîi „planul de relief" al existenței, pe toată suprafața și adîncimea lui, pentru că ea recurge la interpretarea și *generalizarea* datelor esențiale și semnificative ale „experienței", și în special ale experienței științifice, ca la „cea mai obiectivă dintre formele cunoașterii"[30]. Apoi, generalizarea filosofică

[27] D.D. Roșca, *Știință și filosofie*, în *Oameni și climate*, p. 198.
[28] D. D. Roșca, *Note pentru o introducere în filosofia lui Hegel*, Minerva, 1927, nr. 1—2, p. 32.
[29] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 16.
[30] *Ibidem*, p. 21.

prin care se vizează „planul de relief" — existența așa cum este dată pentru noi, în formele experienței —, vizează în prelungire și prin *extrapolare* existența în *totalitatea* ei, care nu este și nu poate fi dată în experiență. Or, din punctul de vedere al exigențelor *cunoașterii* — fie ea științifică sau filosofică —, extrapolarea nu mai este un act legitim, valid, încît: „În porțiunea obținută prin extrapolare, cunoașterea devine problematică; evident însă, urmărind să elaboreze o imagine de ansamblu a existenței ca totalitate, filosofia nu poate renunța la extrapolări"[31].

În demersul filosofic, *generalizarea* riguroasă a datelor experienței este necesară dar nu suficientă; ea este prelungită prin *extrapolare* asupra „marelui Tot"; extrapolarea apare astfel ca un rău, și fatal și necesar, al gîndirii filosofice: „necesar", pentru că fără actul extrapolării nu se poate obține o imagine asupra „marelui Tot", dar totuși „rău", pentru că acest act nu este legitimat de instanțele riguroase de control ale experienței. Prin ce se legitimează el totuși? Se „legitimează" *subiectiv* prin atitudinea evaluantă a conștiinței, care, ca „atitudine metafizică", nu este posibilă decît în fața „marelui Tot". Acolo unde cunoașterea obiectivă devine problematică, se instituie domeniul de referință al evaluării și al atitudinii. În formulare concluzivă:

Disocierea de planuri operată de D. D. Roșca poartă, evident, marca fisurii kantiene, dar ea este soluționată într-un spirit ne-kantian. În concepția lui Kant, diferența dintre „fenomen" și „noumen" este o diferență dintre „aparență" și „esență", dintre „sensibil" și „supersensibil". În concepția lui D. D. Roșca, disocierea de planuri este asociată cu diferența dintre „parte" și „întreg", dintre „fragmentele" existenței și „marele Tot". Dar, diferența dintre „parte" și „întreg" este o temă fundamentală a filosofiei hegeliene: deci, „fisura" kantiană este lecturată de către D. D. Roșca prin limbajul filosofiei hegeliene. Tema însă, nu este soluționată nici într-un spirit hegelian, pentru că Hegel a afirmat ideea solidarității organice dintre „părți" și „întreg", pe cînd D. D. Roșca merge pe ideea deosebirii și a distanței dintre „parte" și „întreg", distanță care face imposibilă cunoașterea absolută a „marelui Tot". A doua modalitate de trimitere ontologică schițată de către D. D. Roșca prin disocierea celor *două* planuri ale exstenței este elaborată, deci, la nivel metafilosofic și filosofic, prin *critica în oglinzi* a unor poziții mari și reprezentative din filosofia modernă. Asupra mecanismelor acestei *critici în oglinzi* vom reveni pe parcurs. Dacă prima modalitate de trimitere spre „marele Tot" — cea ilustrată genial de presocratici — este *spontan-reflexivă* și *precritică*, a doua modalitate — cea kantiană — este *critică* și *auto-reflexivă*. În lucrările lui D. D. Roșca — atît ale exegetului cît și ale gînditorului original — sînt prezente *ambele* modalități. De aceea gîndirea sa *oscilează fundamental*, nu numai după contextul particular al analizelor, *între* gîndul „marelui Tot" înțeles într-un chip nediferențiat, presocratic în esență, și gîndul aceluiași „mare Tot", care este însă denivelat în două planuri, unul „de relief" și altul „de fundal", după modelul distincției kantiene, dar comportînd și modificări față de relația cunoscută „fenomen"-„nomen". Așa cum e concepută de către D. D. Roșca, relația dintre planul de „relief" și cel de „fundal" poate fi considerată ca o a *treia* poartă de ieșire din dificultatea stabilită de Kant — alături de cea schopenhauriană și cea hegeliană — dacă facem abstracție de faptul că prima ieșire ar fi tocmai aceea la care a recurs Kant însuși în *Critica* a doua și în *Critica* a treia.

Disocierea de planuri operată de către metafilo-

[31] D. D. Roșca, *Filosofie și știință*, în *Oameni și climate*, pp. 198—199.

soful D. D. Roșca are, și ea, *consecințe* atît pentru aprecierea istoriei anterioare a filosofiei, cît și pentru dezvoltarea ei ulterioară, inclusiv deci pentru sinteza originală elaborată în *Existența tragică*. În perspectiva acestei disocieri, istoria anterioară a filosofiei nu poate apare nici ca un șir de *himere* sau *eșecuri*, dar nici ca un *proces succesiv* și *liniar* de integrare cognitivă care ar putea oferi cîndva o imagine adecvată a „marelui Tot". În orice filosofie trebuie disociată funcția ei de *reflectare generalizată* — prin analiza modului în care ea s-a raportat la formele experienței și în special la datele științei — și funcția ei *evaluantă*, prin măsurarea calității atitudinii metafizice, „lirice", ce stă la baza ei. În cazul tuturor filosofiilor trebuie deci disociată *generalizarea față de extrapolare*, ceea ce înseamnă demascarea unei *iluzii* care rezidă tocmai în asimilarea spotnană, inconștientă a celor două funcții ce merg una în prelungirea celeilalte.

Filosofiile, constituite istoric, apar astfel ca perspective generale, „parțiale" și „provizorii" asupra unei realități de o complexitate inepuizabilă: „perspective" care prezintă „linii" de *continuitate* pe latura lor pur cognitivă, ca și pe latura lor *evaluantă*, în măsura în care putem identifica *tipuri* de „atitudini lirice" ce pot revni în istorie — așa este posibilă „renașterea" în filosofie și sînt posibile *neo*-filosofiile —, dar și linii de *discontinuitate* ce rezidă în calitatea intrinsecă și subiectivă a *atitudinii* ce stă la baza unei sinteze, ca și în factura — diferită istoric și variabilă de la un gînditor la altul — a elementelor de experiență integrate într-o sinteză. În interpretarea istoriei filosofiei nu trebuie deci contestată valoarea certă a raportării sintezelor la „marele Tot", ci doar *pretenția* și *iluzia* că această raportare ar fi *pur* cognitivă și *definitivă*. Opera de exeget și istoric al filosofiei elaborată de către D. D. Roșca are încă de la primele texte, în substratul ei, ca sis-

tem de referință și analiza critică, această disociere de planuri făcută pe latura obiectului.

Aceeași disociere metafilosofică de planuri are consecințe pentru aprecierea, normativă și canonică, a dezvoltării *viitoare* a filosofiei, inclusiv pentru elaborarea, de către D. D. Roșca, a propriei sale sinteze filosofice. Pentru a fi „serioasă" și „fecundă", filosofia trebuie să asimileze — mișcare spontan-reflexivă —, prin interpretare și generalizare, datele esențiale ale cunoașterii, care descriu „planul de relief" al existenței; apoi, filosofia nu poate renunța la gîndul „marelui Tot" — prelungire a mișcării spontan-reflexive —, dar, dacă vizează printr-o „imagine" generalizată „marele Tot", ea trebuie să aibă conștiința — autoreflexivă și autocritică în același timp — că această imagine este și *generalizată* și *extrapolantă*, și *cognitivă* și *evaluantă*, că această „imagine" se deschide și este modelată dintr-o „perspectivă" subiectivă, parțială, provizorie. Dar, această conștiință contradictorie a nevoii de totalitate și a gîndului secund — că imaginea totalității spre care aspiră spontan este de la bun început și, deci, nu poate fi, în cele din urmă, decît „parțială" și „provizorie" — este o conștiință fundamental tragică în resorturile ei cele mai intime. Caracterul tragic al conștiinței își găsește un echivalent — și, tacit, un „argument" — tocmai în amintita disociere ontologică de planuri, care configurează a doua modalitate de vizare a „mareli Tot". Fără să-i fi făcut teoria, această conștiință a fost întruchipată, într-o formă pură, de Blaise Pascal, și vom vedea că amintita „critică în oglinzi" a unor teme pur reflexive este făcută implicit de către o conștiință fraternă cu aceea a lui Pascal.

În concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca mai este diferențiată o ultimă — deci a *treia* — modalitate de vizare a „marelui Tot", modalitate integrativă și prezentă latent în alte filosofii. Dacă ne-am

așeza pe o poziție hegeliană de gîndire, această a treia modalitate ar echivala — ceea ce de altfel s-a și petrecut în sinteza hegeliană — cu o suprimare a diferenței dintre „planul de relief" și „planul de fundal" al existenței, cu argumentul că această disociere aparține gîndirii reflexive și trebuie să fie depășită tot de către gîndire. O astfel de „depășire" nu este posibilă, potrivit concepției lui D. D. Roșca, întrucît deși se implică parțial — „planul de relief" aparține „marelui Tot" — și, deși granița dintre ele este mobilă — pentru că altfel n-ar fi posibil progresul cunoașterii —, distanța și diferența dintre cele două planuri nu va putea fi eliminată niciodată. Ultima modalitate de trimitere vizează deci nu *ce este* „existența" pentru om sau *ce este* „în sinele" ei — cele două întrebări comportă ambele un răspuns reflexiv, deci, de ordin cognitiv —, ci care este *rostul omului* în cuprinsul de necuprins al „marelui Tot" și, deci, dacă „marele Tot", în care omul este re-cuprins — nu doar ca ființă gînditoare, ci și ca „om concret" — are sau nu are *un sens*. Să-l ascultăm pe D. D. Roșca: „Cine n-a simțit niciodată în suflet nevoile amintite mai sus, cine nu și-a pus niciodată marile întrebări filosofice cu privire la valoarea vieții spirituale și a culturii create de aceasta, adică cine nu a fost în nici un moment din viața lui un om religios sau filosof, poate aduna în mintea-i toată știința lumii și poate săvîrși tot felul de fapte mari și mici, nu-și va pune niciodată filosofica întrebare dacă în supremă analiză a avut rost să se străduiască atîta, făcînd atîtea fapte și îngrămădind atîta știință"[32].

Nu încape nici o îndoială, problema fundamentală a filosofiei nu este, în concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca, aceea a relației dintre *existență* și *conștiință* — această problemă fundamentală este rezolvată oarecum spontan de către D. D. Roșca, de pe o poziție materialistă —, ci este configurată de întrebarea dacă existența în totalitatea ei — și deci existența umană în cuprinsul de necuprins al acesteia — *are* sau *nu are* un *sens* sau un *rost*[33]. A treia modalitate — implicîndu-le pe primele două, dar fiind distinctă față de ele — este prin excelență metafizică, dar nu vizează *esența* ultimă a existenței, ci *sensul* sau *rostul* ei ultim. Ea marchează deci o „revenire" la prima modalitate, dar nu sub semnul interogației privind *constituția*, ci *finalitatea* ultimă a infinit diferențialului „Tot". Încît *oscilația* fundamentală a gîndirii lui D. D. Roșca între prima și ultima modalitate, luate *împreună* — „marele Tot", indiferent că este nediferențiat sau infinit diferențiat, și „marele Tot" văzut ca „relief" și „fundal" — dezvăluie oscilația lui D. D. Roșca între două nevoi: nevoia de înțelegere reflexivă prin distincții riguroase, a *esenței* existenței, și nevoia de a găsi un *sens ultim* global și integrator al ei. Dar această oscilație trădează — după cum vom vedea — tocmai *tensiunea* planurilor conștiinței filosofice, în care *reflexivitatea* și atitudinea *lirică*, deși tind să se soldarizeze, rămîn totuși disociate.

2.2.4. **Faptele de experiență sau materialul intermediar.** Angajînd conștiința filosofică și „marele Tot", sinteza filosofică este „exteriorizarea" reflexivă și evaluantă a relației dintre subiect și obiect, este „simultaneitatea" lor *elaborată*. În procesul de elaborare — esoterică — și „exteriorizare" — exoterică — a unei sinteze, „faptele de experiență"[34] ocupă un loc esențial ca material intermediar sau limbaj mediant în tensiunea activă și-n jocul fecund care se petrece între subiectul concret și totalitatea existenței. La „imaginea" asupra „marelui Tot", crede raționalistul D. D. Roșca, nu se poate ajunge *direct*, ci prin considerarea și interpretarea „faptelor de expe-

[32] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 21.

[33] *Ibidem*, p. .

[34] *Ibidem*.

rienţă". Expresia „fapt de experienţă" — cu determinative multiple, variabile — este extrem de frecventă în textul *Existenţei tragice:* pe unele pagini, frecvenţa *expresiei* concurează frecvenţa *„faptelor"* propriu-zis invocate. Frecvenţa expresiei, ca şi a *faptelor,* este semnificativă şi pentru atitudinea antispeculativă — împotriva sintezelor elaborate prin pure „combinaţii de concepte" — şi pentru atitudinea antiintuiţionistă — împotriva sintezelor elaborate prin „salturile bruşte ale intuiţiei" — care caracterizează gîndirea lui D. D. Roşca pe latura ei critică şi polemică. S-ar putea ca frecvenţa expresiei, ca şi atitudinea care o susţine, să ţină şi de participarea lui D. D. Roşca la climatul de gîndire pozitivistă al vremii; D. D. Roşca a aprofundat ca exeget al influenţei lui Hegel asupra lui Taine „doctrina pozitivistă". Dar concepţia lui despre natura „faptelor de experienţă" are o arie extrem de largă — i-am putea spune „sans rivages"; „fapt de experienţă" este tot cea ce poate fi dat în *intuiţie,* indiferent de caracterul sau calitatea intuiţiei: empirică, afectivă, axiologică, intelectuală. În acest sens, chiar şi „faptul de gîndire", deşi nu este un „fapt de experienţă" propriu-zis — decît, poate, prin elementele de intuiţie care susţin orice concept —, este pus de către D. D. Roşca pe acelaşi *plan* cu „faptele de experienţă". De unde şi expresiile sumative de genul: „fapte de experienţă sau idei generale", „un fapt de experienţă sau o idee", în care „faptul" şi „ideea" sînt văzute, amîndouă, ca „elemente" care pot fi încorporate, prin interpretare, într-o sinteză filosofică. Conceptul de „experienţă" nu este redus, aşadar, la noţiunea ştiinţifică de „experienţă" = „experiment". Apoi, el nu are nici o semnificaţie kantiană — ceea ce este dat în intuiţia „empirică" —; şi nici una pozitivistă — concretul senzorial organizat în relaţii de „co-existenţă" spaţială şi „succesiune" temporală —, ci este extrem de larg

şi potenţial comprehensiv. Sub incidenţa acestui concept intră: „fapte de experienţă curentă", de „experienţă ştiinţifică", de „experienţă morală", de „experienţă artistică", şi chiar de „experienţă a gîndirii", sau „fapte de gîndire".

În al doilea rînd, în concepţia lui D. D. Roşca despre „faptele de experienţă" — concepţie neelaborată, nici ea, sistematic — poate fi decelată o disociere şi o distribuţie în evantai între „faptele de experienţă" cu valoare preponderent *cognitivă* şi cele cu valoare preponderent *evaluantă* sau axiologică. Iată un text ilustrativ, care, deşi în mod incomplet, descrie acest evantai: „În afară de fapte de experienţă curentă şi de experienţă personală intră în încercarea ce facem elemente luate oarecum din întreaga istorie a gîndirii"[35]. Text semnificativ, dar incomplet, întrucît nu include „faptele de experienţă" cu sens preponderent evaluant — moral, estetic, religios — la care D. D. Roşca se referă în alte contexte ale *Existenţei tragice.*

Dacă avem în vedere şi acest ultim tip de „fapte", putem face următoarea sistematizare, în evantai, a „faptelor de experienţă", luînd ca model intuitiv un semicerc (Fig. 1).

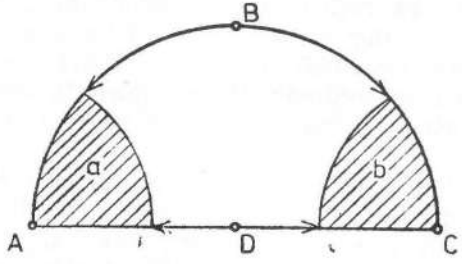

FIG.1

[35] *Ibidem,* p. 18.

La baza semicercului și de la mijlocul acestuia, se distribuie: *spre* stînga — (DA) și *spre* dreapta — (DB) faptele de „experiență curentă", sau care țin de experiența „vieții *cotidiene*". Aceste fapte sînt extrem de frecvent invocate în textul *Existenței tragice*, și ele țin în mare măsură de *adresa* textului filosofic: limbajul „natural" folosit de autor și invocarea „faptelor de experiență curentă" susțin intenția *persuasivă* a autorului, care vrea să convingă o arie largă de cititori. Ele au și o altă semnificație: pe una dintre laturile ei esențiale, concepția filosofică a lui D. D. Roșca stă pe poziția „bunului simț", dînd acestei noțiuni nu numai un sens moral — deși acesta este unul esențial —, ci și unul global și nediferențiat. D. D. Roșca vrea să spună că poziția filosofică generală la care ajunge poate fi confirmată și de — pentru că ea pleacă și din — experiența de *viață cotidiană* a indivizilor. D. D. Roșca nu este străin de concepția elină potrivit căreia filosofia *trebuie* să fie „înțelepciune", și nici de gîndul hegelian potrivit căruia filosofia speculativă trebuie să-și găsească izvorul în *unele* componente ale „bunului simț" sau ale „simțului comun". Pentru D. D. Roșca, legătura filosofiei cu „experiența concretă" trebuie să se realizeze și pe latura genezei ei — invocarea și sublimarea reflexivă a faptelor de „experiență curentă" —, dar și pe latura virtuală a finalității ei: „Aceste concluzii propun o «ieșire de salvare» din starea de iremediabilă nesiguranță despre care va fi vorba. Ieșirea de salvare se cheamă stil de viață"[36].

D. D. Roșca vorbește apoi despre faptele de „experiență personală", iar în modelul intuitiv cu care lucrăm, locul acestor „fapte", s-ar distribui din punctul de zenit al semicercului, pe cele două curbe, *spre* bază (BA și BC). Referința la „faptele de experiență personală" corespunde tezei potrivit căreia — pe latura conștiinței creatoare — filosofia este o „chestiune de ținută personală", „subiectivă". Dar, în *Existența tragică* nu este inserat vreun fapt de „experiență personală". Aceste „fapte" și-au spus cuvîntul în elaborarea „esoterică" a sintezei filosofice, dar ele sînt complet absorbite și disimulate în forma ei elaborată.

Apoi, D. D. Roșca vorbește despre faptele de „*cunoaștere*" care, în modelul nostru, se distribuie pe una dintre ramurile bazei semicercului, *în prelungirea* faptelor de „experiență curentă" (DA). Limita ideală a acestor „fapte" *(a)* este marcată de către faptele de „cunoaștere științifică", care trebuie încorporate într-o sinteză — „Căci este evident că pentru a nu fi anacronică și anticipativ depășită, o sinteză filosofică trebuie înfăptuită la nivelul atins de știința momentului istoric cînd este întreprinsă elaborarea sintezei"[37], întrucît „cunoașterea științifică" este „cea mai obiectivă dintre toate formele de cunoaștere"[38].

În sfîrșit, urmează „faptele de experiență" cu caracter preponderent *evaluant*, valoric, și ele se distribuie pe cea de a doua ramură a bazei semicercului, în prelungirea inversă a „faptelor de experiență curentă" (DB) și avînd ca limită ideală *(b)* — această afirmație este implicată în concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca — faptele de „experiență morală", deci cele care angajează în formă pură și transparentă relația dintre „ideal" și „realitate", dintre „ceea ce trebuie" și „ceea ce este". Această concepție complexă, echilibrată, despre *aria* „faptelor de experiență" ce intră sau trebuie să intre într-o sinteză, are în vedere expres tocmai sinteza pe care o elaborează D. D. Roșca. Dar concepția este im-

[36] *Ibidem*, p. 19.

[37] *Ibidem*, p. 18.
[38] *Ibidem*, p. 21.

plicit *metafilosofică*, pentru că, după părerea lui, aceste „forme" ale experienței intră, în proporții *variabile*, în chip direct sau într-o formă distilată în *orice* sinteză filosofică. Opera de exeget confirmă această afirmație: spre exemplu, în exegeza gîndirii hegeliene, D. D. Roșca merge pe urmele tuturor formelor de „experiență" — inclusiv *personală*, sau din *viața* timpului — care au alimentat sinteza hegeliană. Pe aceleași linii merge și exegeza consacrată gîndirii lui Taine și a altor gînditori.

Modelul intuitiv pe care îl propunem sugerează, credem, caracterul complex și echilibrat sau clasic al concepției lui D. D. Roșca despre *aria* și *ponderea* „faptelor de experiență" într-o sinteză. Caracter complex prin *varietatea* „faptelor de experiență"; caracter echilibrat prin măsura care există între faptele de experiență cu caracter *„personal"* și cele cu caracter colectiv sau *„comun"*, cu caracter *reflectoriu* și cu caracter *evaluant*. Sîntem, deci, în fața unei simetrii. În modelul nostru intuitiv am localizat faptele pe puncte, linii și tendințe. Dar, în interiorul semicercului, ele interferează, alcătuind *zone* cu *arii variabile* de distribuție. Ceea ce înseamnă — iarăși — că, în interiorul unei simetrii, este modulată prin deplasări tacite de accent o non-simetrie, a cărei curbură, deși virtuală și delicată, poate fi indicată cu relativă precizie. Deplasarea non-simetrică de acente îmbracă două aspecte: unul *cantitativ* și altul *calitativ*.

Aspectul calitativ se cristalizează în împrejurarea că numărul „faptelor de expereință" cognitivă care intră legitim în structura unei sinteze filosofice *este* — sau *este crezut* — mai mic decît numărul „faptelor" cu semnificație evaluantă. Deplasare de accent implicită, confirmată însă și de opera exegetului și de propria sa sinteză filosofică originală. Dacă avem în vedere opera exegetului și ne referim spre exemplu la interpretarea dată lui Hegel, constatăm

că D. D. Roșca se referă incidental și într-o manieră generală la „uriașa cantitate" de „fapte științifice" care au intrat în sinteza hegeliană; sinteza fiind interpretată și explicată în mod concret, *mai ales* prin „faptele de experiență" evaluantă — religioasă, morală, estetică — ce i-au prezidat instituirea și care sînt țesute în structura ei. Apoi, în țesătura *Existenței tragice*, numărul de „fapte de cunoaștere" încorporate este comparativ mult mai mic decît cel al celor cu semnificație evaluantă, și în primul rînd cu semnificație *morală*. În sinteza elaborată de către Lucian Blaga, proporția este în favoarea „faptelor de cunoaștere", mai ales dacă ținem cont de împrejurarea că pentru autorul *Triolgiilor*, chiar și faptele de natură evaluantă au — potențial — o semnificație „cognitivă" adică *„revelatorie"*.

Dar deplasarea de accent a proporției „faptelor" — definită sub aspect *cantitativ* — devine evidentă tocmai în aspectul *calitativ* al deplasării, aspect ce angajează problema complexă a *interpretării* „faptelor de experiență", indiferent de numărul și natura lor.

Deplasarea calitativă de accent este definită în sintagme de genul: „Tot astfel — precizează D. D. Roșca —, și-n ceea ce numim sinteză filosofică: întregul în lumina căruia este prezentat un fapt sau o idee (materialul utilizat, cu alte cuvinte) determină sensul, conținutul chiar al acestora, valoarea lor. Astfel încît un fapt de experiență sau o idee este, putem spune, altul sau alta, după spiritul general al totalității în care faptul sau ideea respectivă intră ca element cantitativ"[39]. Propoziția — avînd o importanță „cheie" — se referă la *actul* de interpretare, de încorporare a unor elemente anterioare și exterioare sintezei, în sinteza elaborată. Dar iată și o a doua propoziție — tot „cheie" — care

[39] *Ibidem*, p. 17.

se referă la configurația sintezei *elaborate*, în care „faptele de experiență" au fost deja *încorporate* interpretativ: „Dar valoarea unei sinteze filosofice nu e în funcție nici de cantitatea elementelor utilizate (material de experiență și idei) și, în fond, nici chiar de «calitatea» lor. Ci — dată fiind concepția despre filosofie ce o susținem în prezenta carte — valoarea unei astfel de sinteze este dată de perspectiva spirituală generală, perspectivă mai mult sau mai puțin luminoasă, pe care ea o deschide; de calitatea rezonanței sufletești pe care ea o trezește și de gradul de profunzime al stratului de conștiință unde această rezonanță se produce"[40].

Să degajăm însă implicațiile celor două sintagmecheie. Orice „fapt de experiență", înainte de a fi încorporat într-o sinteză, este dat și *cuprins* într-o *rețea contextuală* originară și specifică, în care își cîștigă sau își dezvăluie semnificația lui *intrinsecă*, cognitivă sau reflectorie. Or, prin integrarea lui într-o sinteză, „faptul" este *decupat* din *contextul* lui originar și este interpretat, interpretare care îi *variază* semnificația în diverse modalități posibile, dintre care putem menționa trei: prin *extensie*, prin *restrîngere* și prin *transfer*. Prima sintagmă citată indică tocmai posibilitățile de *variație* a semnificației unui „fapt" pînă la posibilitatea limită de a deveni „altul" prin trecerea lui interpretativă din contextul *originar* în contextul *sintezei* filosofice. Deci, „faptul" — ca „fapt în sine" — este neutral, ceea ce echivalează cu a spune că are mai multe semnificații posibile, încît — în funcție de contextul nou în care este integrat —, el își dezvăluie (respectiv, îi este actualizată) una sau alta dintre valențele lui. Cu alte cuvinte, valoarea și semnificația „faptului" nu este nici pur intrinsecă, dar nici fixă; ea depinde de calitatea *perspectivei* din care el este

[40] *Ibidem*, pp. 16—17.

interpretat. A doua sintagmă citată afirmă că valoarea sintezei nu depinde nici de „cantitatea" și nici de „calitatea faptelor" interpretate, ceea ce înseamnă că *valoarea* și *calitatea* sintezei nu rezidă nicidecum în *extensia* ei. Dar aceasta mai înseamnă și că ne aflăm, aici, în fața unei *contradicții* latente: pe de o parte, pentru ca „lirismul originar" să nu se degradeze într-o „răsuflată declamare", el trebuie mediat prin reflexivitate, prin „inteligența disciplinată cu rigoare", care procedează la interpretarea „faptelor de experiență"; pe de altă parte, „faptele de experiență", ca „fapte" asimilate într-o sinteză, nu au o valoare intrinsecă, și deci numărul și calitatea lor nu pot spori valoarea sintezei. Această contradicție este și efectul și expresia unei *anumite* soluționări specifice, pe care D. D. Roșca o dă spontan *paradoxurilor* firești care apar în procesul de elaborare a unei sinteze filosofice — atît pe latura instituirii ei interioare, „esoterice", cît și pe latura formei ei „exoterice", exteriorizate.

Acum, plecînd de la gîndirea lui D. D. Roșca, cu referință la ea, dar dincolo de ea, să definim paradoxurile *interpretării* „faptelor de experiență". Putem disocia între un paradox *diacronic*, ce apare în procesul de instituire „esoterică" a sintezei, și paradoxul *sincronic*, ce apare în forma ei elaborată, exteriorizată.

Paradoxul *diacronic* se definește astfel: orice „fapt" este interpretat, pentru a intra într-o sinteză filosofică, dintr-o anumită „perspectivă", care este, ea însăși, filosofică: dar, pentru ca „perspectiva" să fie filosofică, deci generală și generalizantă, ea trebuie să se instituie în *prealabil*, și nu se poate institui decît prin *interpretarea* și *generalizarea* „faptelor" de experiență. Cu alte cuvinte, „faptul" implică „perspectiva" de interpretare, iar „perspectiva" implică „faptul". D. D. Roșca definește riguros ambele ramuri ale paradoxului, atît ca gînditor origi-

nal, cît și ca exeget și istoric. Ca gînditor original și metafilosof, D. D. Roșca afirmă cît se poate de clar: o „perspectivă spirituală", pentru a fi filosofică, trebuie să aibă la bază interpretarea riguroasă a faptelor obiective și pozitive de cunoaștere; dar, orice „fapt" implică la rîndul lui o prealabilă „perspectivă" de interpretare. Cele două ramuri ale paradoxului sînt definite, după cum vom vedea, și în textele de tinerețe. Dar, D. D. Roșca *nu conștientizează* tocmai paradoxul ale cărui ramuri le definește riguros, însă separat, în contexte diferite și la o anumită distanță de pagini. Această „ocolire" a paradoxului — pe care D. D. Roșca îl intuiește, spre exemplu, atunci cînd vorbește despre interacțiunea funcțiilor conștiinței sau a tipurilor de judecăți „reflexive" și „evaluante", într-o sinteză — nu este doar expresia lucidității logicianului, care vrea să vadă clar, necontradictoriu, ci și consecința și expresia unei soluționări *spontane*, prealabile, a paradoxului. Pentru D. D. Roșca, în această relație de interpretare, anterioară și esențială este *perspectiva*, care se originează în „stratul liric" al conștiinței, strat care este o „chestiune de ținută personală" și care este *dat*, înnăscut. Această soluție spontană nu este, la rîndul ei, decît efectul și expresia unei anumite modalități de inspectare a conștiinței filosofice. Gînditorul analizează conștiința filosofică în forma ei *dezvoltată* — vom vedea și roulul pe care introspecția îl are în acest proces —, or, este evident că, în această formă, relația dintre funcțiile ei fundamentale se prezintă astfel: „stratul liric" al conștiinței este de *calitate* filosofică, pentru că *a fost* deja purificat, sublimat, prin reflexivitatie și experiență, de-a lungul istoriei conștiinței; și totuși, stratul este *liric*, deci, ireductibil la reflexivitate și cunoaștere. Or, atunci cînd D. D. Roșca face — ca exeget, să zicem — *arheologia* conștiinței hegeliene, el pleacă deja de la un postulat pe care l-a extras

din analiza formei dezvoltate a conștiinței hegeliene: articularea *sincronică* a conștiinței, care este deja filosofică, în care planul ei *evaluant* este subsidiar, discret, implicat. În procesul de instituire „esoterică" a unei sinteze, funcția de evaluare apare ca *anterioară* pentru că, în forma cristalizată a sintezei, ea apare ca o *rădăcină*, implicată și determinativă. D. D. Roșca poate defini riguros ramurile paradoxului diacronic tocmai pentru că îl lecturează *sincronic*, în diverse momente *cristalizate* și *separate*, cînd el nu apare și nu poate să apară ca paradox. Pentru că „stratul liric" al conștiinței apare ca *dat* în forma ei *dezvoltată*, D. D. Roșca îl consideră dat, „înnăscut" și în ordinea *genezei* ei. „Faptul" este postulat ca necesar într-o sinteză, dar perspectiva de interpretare a lui este considerată *anterioară*, mereu anterioară. Să definim datele acestei probleme și soluția pe care D. D. Roșca i-o oferă în limbajul nostru operațional: vizînd, la anumite intervale de text și din două unghiuri complementare, relația de *interpretare* D. D. Roșca o definește pe ambele ei alternative, fiecare în parte fiind legitimă și logică, iar aceasta e aspectul *simetric* al soluției. Dar D. D. Roșca nu conștientizează paradoxul latent care leagă cele două unghiuri de abordare ale „interpretării", pentru că îl rezolvă spontan prin supoziția că, în *ultimă* instanță, „perspectiva" precede și determină semnificația „faptului", soluție *finală* — de fapt *primă*, pentru că e spontană — ce modelează o deplasare non-simetrică de accent în interiorul simetriei.

Dar această soluție deschide tocmai problema funcției pe care „faptele", astfel văzute, pot s-o aibă într-o sinteză filosofică *elaborată*, problemă care angajează deja paradoxul *sincronic* al interpretării. Acest al doilea paradox poate fi definit astfel: dacă un „fapt" este încorporat într-o sinteză, în calitate de „fapt" — deci, cu valoarea lui originar-

contextuală și semnificația lui specifică —, el nu are valoare și relevanță *filosofică;* invers, dacă „faptul" este interpretat filosofic, valoarea și semnificația lui sînt *variate* prin interpretare, iar „faptul" își pierde valoarea și semnificația specifică, el fiind re-văzut doar prin semnificația lui filosofică. O bună analogie pentru acest paradox poate fi paradoxul *inferenței,* potrivit căruia: dacă în premisă este conținută potențial concluzia, inferența nu mai are valoare cognitivă; invers, dacă în premisă nu este conținută potențial concluzia, inferența nu mai este validă și își pierde valoarea sa *demonstrativă.* Și în cazul paradoxului sincronic, D. D. Roșca intuiește și definește riguros cele două ramuri ale lui, dar nu-l conștientizează ca paradox, ci îl rezolvă tot *spontan.* Rezolvare consonantă cu soluția dată paradoxului diacronic, consonanță care se definește astfel: pe de o parte „faptele de experiență" sînt un punct de plecare pentru instituirea unei „perspective filosofice", care se distilează din interpretarea și generalizarea lor; pe de altă parte însă, *aceleași* „fapte" sînt și *alese,* selectate — „culese", spune D. D. Roșca — de pe „cele mai variate meleaguri sufletești", deci ele constituie un punct de sosire, la care gîndirea filosofică ajunge dintr-o „perspectivă" deja constituită, și care au față de această „perspectivă" doar valoarea unui *argument* exterior și a unui *limbaj* de exteriorizare. Paradoxul mixt al „faptului" este transparent: „faptul" este un punct de plecare — ca domeniu de *investigație,* pentru instituirea unei „perspective"; dar și un punct de sosire — ca domeniu de *argumentare* pentru exteriorizarea unei „perspective" constituite. El, „faptul", este, deci, și *pre-text* și *pretext* al gîndirii. Sîntem, și aici, în prezența simetriei, în limitele căreia se modelează însă o non-simetrie, în sensul că, în gîndirea metafilosofică a lui D. D. Roșca, „faptele de experiență" sînt mai degrabă un domeniu de *argumentare* și un limbaj de exteriorizare a „perspectivei filosofice", decît un domeniu nou și genuin, de *investigație,* pentru instituirea ei. Așadar, „faptele" sînt alese și „culese" de la bun început, în consonanță cu anumită „perspectivă spirituală" asupra existenței. Și ele sînt relevante pentru *această* „perspectivă". Pe o cale indirectă, am ajuns — cu cele două soluții ale paradoxului — la definiția dată de către D. D. Roșca filosofiei: „încercare de motivare cu *argumente* luate din cunoaștere a unei *atitudini* moral-estetice în fața existenței".

Spuneam că soluțiile spontane date celor două paradoxuri sînt consonante sau solidare: „perspectiva" de interpretare, de extracție și de esență lirică, este, în ultimă instanță, *anterioară* și *exterioară* în raport cu „faptele" selectate și interpretate. În raport cu „faptele", orice interpretare are o dublă funcție: una cognitivă sau *reflectantă* și una apreciativă sau *evaluantă.* Soluția finală dată paradoxurilor este cuprinsă în afirmația că funcția de *evaluare* este anterioară, esențială și mai puternică decît funcția de *generalizare* reflectantă, care este comparativ secundă și auxiliară. Funcția și calitatea *evaluantă* a interpretării — exercitată chiar pe un „material" pur cognitiv, pe „fapte" de știință și de gîndire — rezidă deci în următoarele: „faptele" sînt *selectate* din diverse contexte („meleaguri sufletești"), care, în totalitatea lor, alcătuiesc viața, cultura și civilizația umană, deci un domeniu de experiență „inextricabil", de o complexitate *infnită,* încît actul de decupare, de alegere și de „culegere" a „faptelor" din această rețea complexă este subsidiar *selectiv* și, deci, evaluant; semnificația faptelor selectate este, la rîndul ei, modificată sau variată, variație care este — și ea — *selectivă* și deci evaluantă: scoase din contextul lor originar, „faptele" sînt re-aranjate într-un alt context — cel al sintezei filosofice — or, acest aranjament încheie și crista-

lizează funcția evaluantă a interpretării. Dacă repliem concepția lui D. D. Roșca *despre* relația dintre „faptele de experiență" și „sinteză", *la* sinteza filosofică expusă în *Existența tragică*, vom conchide că „faptele de experiență" din textul *Existenței tragice* sînt selectate, deci *invocate* și *evocate*, dintr-o „perspectivă spirituală" în prealabil *constituită*. Ducînd această repliere mai departe, vom descoperi două dintre punctele critice — latent autocritice — ale sintezei din *Existența tragică*.

Primul punct: dacă „faptele de experiență" care argumentează viziunea fundamentală a *Existenței tragice* sînt selectate tocmai din „perspectiva" acestei viziuni, înseamnă că selecția lor în continuare — deci dezvoltarea extensivă a sintezei — devine inutilă, pentru că devine fundamental *tautologică:* noile „fapte" care ar putea fi selectate n-ar face decît să *confirme* aceeași viziune. Ele n-ar putea să o contrazică — pentru că sînt selectate potrvit unei „perspective" pre-stabilite —, dar nici să o modifice sau să o îmbogățească, pentru că „perspectiva" este deja *cristalizată* și deci invariantă. Concepția lui D. D. Roșca despre „faptele de experiență", ca și natura și calitatea „faptelor de experiență" *efectiv* evocate și invocate în țesătura *Existenței tragice*, marchează caracterul subsidiar și iremediabil *închis* al unei gîndiri care în planurile explicite și particulare de desfășurare — opera exegetului și istoricului — este recunoscută tocmai prin caracterul ei deschis, receptiv la tot ceea ce este nou. În *Existența tragică*, mișcarea gîndirii filosofice a lui D. D. Roșca rămîne suspendată *între* viziune și doctrină: conștientă de lipsurile viziunii pure dar avertizată și asupra riscurilor doctrinei, coerente și la limită — sistemic elaborate. Altfel spus, și asupra acestei afirmații vom reveni, gîndirea originală a lui D. D. Roșca rămîne închisă în deschiderea ei.

Al doilea punct: aceeași tehnică de repliere ne îngăduie să detectăm contradicția fundamentală de *întemeiere* a *Existenței tragice*. Ca metafilosof, D. D. Roșca afirmă că la baza oricărei sinteze filosofice stă, ca factor de primă și decisivă instanță, o anumită „atitudine lirică" în fața existenței și că, deci, filosofia este „încercare de motivare cu argumente luate din cunoaștere" a acestei „atitudini". Dar, același D. D. Roșca, pe planul de mișcare propriu-zis filosofic al gîndirii sale schițează — în prima parte a sintezei *(Experiența obiectivă)* — un tablou ontologic asupra existenței așa cum este ea dată *obiectiv*, potrivit variatelor forme ale experienței. Abia în partea a doua a *Existenței tragice (Experiența subiectivă)* se propune o „atitudine" în fața existenței astfel cunoscute și dezvăluite. D. D. Roșca, gînditor lucid, autoreflexiv, a intuit latenta contradicție în care se mișcă, dar a rămas în ea. Să ascultăm una dintre primele propoziții care deschid partea a doua a *Existenței tragice:* „Se impune acum să luăm atitudine în fața stării de fapt a lucrurilor sau, dacă preferați, în fața a ceea ce credem noi a fi o astfel de stare. Cu alte cuvinte, să interpretăm ceea ce considerăm ca un rezultat al eforturilor noastre de cunoaștere «pură». Să-i degajăm sensul"[41]. Expresiile „dacă preferați", „ceea ce credem noi a fi" sînt elocvente fără comentarii: D. D. Roșca a intuit contradicția, dar a rămas în ea. Această contradicție latentă, care angajează tema relației dintre „atitudine" și „cunoaștere" poate fi văzută în trei feluri, pentru că ea oferă cel puțin trei posibilități de lectură și de interpretare. Dacă se pleacă de la structura *constituită*, deci exoteric expusă, a *Existenței tragice*, se poate trage concluzia că potrivit concepției lui D. D. Roșca, mai întîi *cunoaștem* și *apoi* luăm *atitudine* în fața a ceea ce cunoaștem

[41] *Ibidem*, p. 255.

în mod obiectiv. Interpretare unilaterală — credem —, care vrea să-l apropie pe D. D. Roșca de marxism, deși nu credem că teza potrivit căreia între „cunoaștere" și „atitudine" ar exista un hiatus *temporal* este de esență marxistă. Invers, dacă se pleacă de la teza metafilosofică despre inspirația și „substratul liric" al sintezei, ca și de la vibrația lirică a *Existenței tragice*, se poate veda în această sinteză doar o *viziune* apropiată de condiția artei. Autorul însuși, într-o scrisoare pe care ne-a adresat-o, numește această sinteză „poem filosofic de tinerețe". Dacă se pleacă și de la conceptul lui D. D. Roșca despre filosofie și de la structura *Existenței tragice*, și de la procesul de instituire a sintezei dar și de la forma ei exoterică de expunere, se poate trage concluzia că: tabloul ontologic „obiectiv", schițat în prima parte a *Existenței tragice*, este modelat și deci tacit dirijat de o anumită „atitudine" în fața existenței, „atitudine" care, în partea a doua, este formulată explicit: că, deci, „concluzia" este conținută potențial în „premise", dar este și dezvoltată din „premise". Întrucît însă „premisa" și „concluzia" sînt, chiar potrivit concepției lui D. D. Roșca, de ordin *afectiv-evaluant* și nu logic-reflexiv, vom conchide că, în ciuda nivelului reflexiv al *Existenței tragice* — nivel relativ bogat și riguros articulat —, această sinteză are și în *sine* și în raport cu cititorii o valoare și o funcție mai degrabă subiectiv-*persuasivă* decît una obiectiv-*demonstrativă;* acest „mai degrabă" sugerînd tocmai deplasarea de accent nonsimetrică modelată în limitele unei simetrii.

2.2.5. **Enunțurile semnificative sau tipurile de judecăți.** Precizam la începutul acestui capitol că disocierea celor două planuri — propriu-zis filosofic și metafilosofic — ale gîndirii lui D. D. Roșca este o operație dificilă tocmai pentru că ele se întretaie și adesea se suprapun, tot astfel după cum în ela-

borarea *Existenței tragice* se întretaie și adesea se suprapun planul de gîndire *critic* cu cel *constructiv*. În prima parte a *Existenței tragice*, D. D. Roșca desfășoară o critică ascuțită a două enunțuri semnificative, ambele de esență dogmatică, deci „postulate": enunțul potrivit căruia existența ar fi integral *rațională* și enunțul opus, potrivit căruia existența ar fi integral *irațională*. Toată *Existența tragică* se instituie din analiza și critica, purtate din variate perspective, a celor două postulate, și apoi din elaborarea constructivă a unui alt enunț semnificativ, enunț potrivit căruia „existența este și rațională și irațională". Faptul că D. D. Roșca operează critic pe două enunțuri fundamentale dovedește rara sa capacitate de *reducție sintetică* a variate concepții și curente la liniile lor ultime și esențiale, capacitate dovedită de exeget și istoric în toate paginile pe care le-a scris. Nu trebuie — pare să ne spună D. D. Roșca — să ne pierdem în nesfîrșitele detalii și propoziții ale unei concepții: fiecare concepție are planurile și nivelurile ei esențiale, are pozițiile ei cheie de gîndire și, deci, enunțurile ei *semnificative*, care trebuie detectate. Restul propozițiilor derivă prin implicație, de obicei analitică, din enunțurile semnificative. Nu în *Introducere* — capitol pur de metafilosofie —, ci în prima parte a *Existenței tragice*, D. D. Roșca abordează un alt moment al sintezei filosofice, acela al *enunțurilor fundamentale*, cristalizate într-un text filosofic. Fără să intrăm deocamdată în critica propriu-zisă pe care D. D. Roșca o adresează celor două postulate dogmatice, să precizăm doar că: le reperează ca enunțuri semnificative; le numește *judecăți de existență;* descoperă sub ele — și astfel, le relativizează — prezența altor două judecăți, *de valoare*. Astfel, afirmă D. D. Roșca, la baza judecății de existență „Existența *este* integral *rațională*" stă judecata de valoare „Existența *are* un *sens*", iar la baza judecății de existență

„Existența *este* integral *irațională*" stă judecata de valoare „Existența *nu are* un *sens*".

Analiza relației dintre *judecățile de existență* și *judecățile de valoare* — fiind o finalizare teoretică a criticii celor două postulate și avîndu-și fundamentarea în gîndirea axiologică propriu-zis filosofică a lui D. D. Roșca — se circumscrie, dacă este considerată separat, ca un alt capitol de metafilosofie, capitol care vizează rețeaua *enunțiativă* a unei sinteze. Vom încerca să degajăm într-o formă cît mai pură analiza pe care D. D. Roșca o consacră celor două tipuri de judecăți, deși referințele — făcute de însuși D. D. Roșca — la momentul *conștiință* sînt inevitabile, întrucît cele două tipuri de judecăți sînt configurate *în* conștiință și sînt — ca enunțuri rostite — forme de exteriorizare *ale* conștiinței filosofice. Să reperăm deci liniile complexe care leagă și totodată despart cele două tipuri de judecăți.

Între cele două tipuri de judecăți poate fi reperată mai întîi o relație de simetrie genetică și structurală, întrucît, afirmă D. D. Roșca, ele sînt „expresii deosebite ca formă, dar echivalente ca fond, ale unei singure și emotive atitudini în fața Universului"[42]. Relația de simetrie sau de izomorfism rezidă în faptul că ele sînt expresii ale *aceleiași* atitudini emotive în fața existenței: *emotivitatea* este așadar rădăcina lor pivotantă și comună. Apoi, ele sînt „echivalente" (deci, nu identice) ca fond, ceea ce înseamnă nu numai că ele pleacă din aceeași rădăcină, ci și că în forma lor, exteriorizată în limbaj, există o echivalență, deși e vorba de *două* forme. Să considerăm un exemplu pentru a ilustra prima relație. Între judecata de existență „Existența este rațională" și judecata de valoare „Existența are un sens" există o relație de simetrie *genetică*, pentru că ambele sînt forme de exteriorizare ale unei *atitudini* „emoționale", care este *optimismul* ființei umane în fața existenței. Echivalența structurală a lor rezidă în *consonanța* dintre determinația „rațională" din *judecata de existență* și determinația „sensului" din *judecata de valoare* corespondentă. Cele două determinații se implică mutual, ceea ce înseamnă că: dacă este rostită *judecata de existență*, putem presupune prezența în *subtextul* ei a *judecății de valoare* corespondente ei, și invers, dacă este dată *judecata de valoare*, putem presupune în *prelungire* articularea judecății de existență corespondente. Dar relația de implicație dintre cele două tipuri de judecăți nu este *analitică* ($A \rightarrow B$), ci este *sintetică* ($A \leftrightarrow B$), pentru că cele două tipuri de judecăți sînt distincte, deși se presupun reciproc. D. D. Roșca afirmă că ele sînt deosebite ca „formă", dar aici cuvîntul „formă" nu este utilizat numai într-un sens logic formal, ci, în primul rînd, într-un sens axiologic. Cele două tipuri de judecăți sînt distincte pentru că: *judecata de valoare* este o expresie „francă", directă și proprie a emotivității, și ea se configurează în planul „discret", preconștient al conștiinței; în timp ce *judecata de existență* este expresia secundă și derivată a aceleiași „emotivități", și ea se configurează în planul inteligenței, deci în „planul luminos" al conștiinței. Implicația lor este sintetică pentru că cele două tipuri de judecăți se configurează în două planuri *calitativ* distincte ale conștiinței: *judecata de valoare* se configurează „franc" pe planul emotivității, pe care o conține și o exprimă, de aceea nici nu poate fi disociată de acest strat al conștiinței, ea fiind o judecată trăită sau un act de trăire, care există de obicei într-o stare pre-prepozițională sau semiprepozițională; în schimb, *judecata de existență* se articulează riguros în planul reflexiv al conștiinței. Spus pe scurt: implicația lor este sintetică pentru că ele se presupun reciproc, dar nici nu pot fi *deduse* una din alta

[42] *Ibidem*, p. 65.

— deducția fiind o operație teoretică, pur reflexivă —, nici nu pot fi *reduse* una la alta, căci sînt calitativ distincte; prima ținînd de viață și *trăire*, a doua — de *reflecție*, care este o funcție de *echilibrare* a raportului dintre omul concret și lume.

Să observăm că între cele două tipuri de judecăți se instituie nu numai o relație *structurală* de izomorfism, ci și o relație *funcțională*, de determinare reciprocă, în sensul că, la baza *judecății de existență* stă o *judecată de valoare*, care se originează *în* și este expresia directă *a* unei anumite emotivități. Iată o sintagmă concluzivă care închide un paragraf de critică a *raționalismului* dogmatic: „Cauze ascunse și permanent în acțiune ale concepției analizate în capitolul precedent puteau ele să fie de altă coloratură decît efectul ce l-au produs? Efect care, la rîndul lui, să nu uităm, acționează asupra cauzelor creatoare, întărindu-le. E acesta un proces de corelație ce are loc pretutindeni în împărăția spiritului"[43]. Una dintre problemele cele mai complexe și mai delicate pe care le ridică acest text poate fi formulată astfel: între „emotivitate" și „reflexivitate" sau — punînd aceeași problemă în limbajul formelor de expresie — între configurarea *judecății de valoare* și configurarea *judecății de existență* se scurge sau nu se scurge un interval *temporal?* Întrebuințarea categoriilor de „cauză" (emotivitatea, cu forma ei de expresie nemijlocită) și de „efect" (judecata de existență în expresia ei logizantă) *sugerează* prezența unei distanțe temporale între cele două funcții, respectiv forme de expresie ale conștiinței. Dar D. D. Roșca afirmă că „factorii emotivi", în calitatea lor de cauză, sînt în „permanentă acțiune", ceea ce înseamnă că efectul lor — deci, *judecata de existență* —, care este o altă *formă* de expresie a cauzei, nu este despărțit de cauză prin-

[43] *Ibidem*, p. 64.

tr-un interval de timp: „cauza" fiind *continuă*, efectul ei este o formă de expresie sau de cristalizare a „cauzei", formă co-prezentă conținutului pe care-l cristalizează. Nu încape, ni se pare, nici o îndoială: polemizînd pe toate planurile cu conceptul *cauzalității mecanice*, D. D. Roșca nu are cum să-l utilizeze pozitiv tocmai în analiza conștiinței și a formelor ei de expresie. D. D. Roșca folosește aici, spontan, conceptul unei cauzalități *funcționale*, care, indicînd diferența dintre „cauză" și „efect", elimină totodată distanța temporală dintre ele și convertește astfel relația lor într-o relație de la „conținut" la „forma" de manifestare. Altfel spus, „cauza" și „efectul" sau „conținutul" și „forma" de expresie sînt co-prezente sincronic în succesiunea lor temporală. Și acesta este un prim aspect al simetriei funcționale care se instituie între „emotivitate" și „reflexivitate".

Acest prim aspect este însoțit de un al doilea: determinarea de la „emotivitate" la „reflexivitate" este însoțită de acțiunea inversă, de tip feedback, a „reflexivității" asupra „emotivității", această *re-acțiune* fiind considerată o lege — să-i zicem, de aur — din „împărăția spiritului". Or, această re-acțiune ne pune direct în fața unei *cauzalități circulare*, care este sincronică în diacronia ei. Dar această simetrie — cu ambele ei aspecte — înregistrează, și ea, o deplasare non-simetrică de accent, pusă de noi în evidență (în altă formă) în paragraful de analiză a conștiinței filosofice, pentru că: potrivit concepției lui D. D. Roșca, *factorii emotivi* au rolul unor „cauze generatoare", deci singurele „creatoare", pe cînd „efectele" — precipitatele lor *reflexive* — nu au decît un rol de *întărire*. La nivelul celor două tipuri de judecăți, nonsimetria se prezintă astfel: D. D. Roșca rostește clar propoziția „La baza oricărei judecăți de existență stă o judecată discretă de evaluare", dar nu rostește decît incidental alternativa ei com-

plementară: „Orice judecată de evaluare, presupune, ca judecată, un prealabil conținut reflexiv, informațional, despre obiectul evaluat". Această non-simetrie a simetriei este prezentă *în* și poate fi degajată *din* analiza stilistică a unor fragmente de text. Să citățm o sintagmă, dezvoltată și concludentă în acest sens: „În momentele de atenție și răgaz, de care amintim, savantul, oprind cu simț critic fișia de lumină a inteligenței sale timp mai îndelungat asupra propriilor ei planuri înclinate, ar găsi cu nedumerire poate că judecata «Existența este rațională» se mișcă simultan și pe un plan paralel cu judecata «Lumea are un sens». Ar găsi că cea dintîi, postulată de știința lui pozitivă la fiecare pas al ei (în chip explicit sau numai tacit) nu numai că nu exclude judecata «Lumea are un sens», dar o implică cu necesitate. Și mai afirmativ: ar găsi că cele două judecăți sînt expresii, diferite ca formă dar echivalente ca fond, ale unei singure și emotive atitudini a omului în fața Universului. Una din ele: cea apreciativă, rămîne franc pe plan emoțional; cealaltă, avîndu-și fundamentul adînc și solid pe plan sentimental, își întinde ramificațiile fără număr în aerul subțire al inteligenței care se vrea pură"[44]. După cum se poate observa, majoritatea expresiilor acestei sintagme — „afirmative" și care consemnează o experiență *introspectivă* — sînt expresii metaforice: conștiința are „planuri" care sînt „simultane" și „paralele"; primele planuri sînt „înclinate" (unghiul specific de evaluare); inteligența este „o fișie de lumină". Aceste metafore, din prima parte a sintagmei, sînt luate din domeniul *geometriei* și ele implică o spațializare intuitivă a fenomenului „conștiinței". În schimb, a doua parte a sintagmei ne propune metafore luate din domeniul organicului: „sol" („fundamental solid"), „ramificații", „aer".

[44] *Ibidem*, p. 66.

Lipsește aici metafora „rădăcinii", implicată în text și folosită în alte contexte de către D. D. Roșca. Acum, sintagma în totalitatea ei este o *metaforă coerentă*, deși posedă un coeficient evident de reflectare și deși este alcătuită din termeni eterogeni, *geometrici* și *organici*. Ea ne prilejuiește două observații esențiale: mai întîi, D. D. Roșca este extrem de *prudent* în fața propozițiilor pur *afirmative*, care sînt, pentru spiritul său, virtual dogmatice și pe care le frenează sau le amendează din noi „perspective". Textul citat este una dintre cele mai afirmative sintagme ale *Existenței tragice*. Dar textul, afirmativ fiind, are o structură metaforică, iar metaforele folosite aici sînt totodată: indiciul intuirii *complexității* problemei; o *inspectare* pozitivă și aproximativă, „referențială", a soluției și, totodată, o *frenare* a soluției riguros reflexive, potențial dogmatice, întrucît metaforele sugerează o complexitate virtuală pe care ele însele o lasă în suspensie, neexplorată pînă la capăt. Apoi, metaforele sînt semnificative tocmai prin eterogenitatea lor. Primul tip de metafore, luate din domeniu geometriei, indică relația de sincronie și izomorfism dintre cele două tipuri de judecăți ($A = B$), și, totodată, natura invariantă a emotivității ($X = X$) față de care cele două tipuri de judecăți sînt forme de expresie diferite: $[(X = A) \neq (X = B)]$. Al doilea set de metafore, cele organice, indică relația de non-simetrie, deci de *creștere inegală* a celor două tipuri de judecăți din aceeași „rădăcină", relație care nu mai poate fi formalizată decît impropriu. Toată analiza lui D. D. Roșca vizează și demascarea unei iluzii, a unui mit. El ne spune că inteligența care se vrea „pură" nu este „pură" ($B \neq B$), pentru că judecata de existență are la bază o judecată de evaluare ($A \rightarrow B$), care la rîndul ei, are la bază un fond emoțional ($X \rightarrow A \rightarrow B$). Dacă ar fi să tragem o concluzie riguros logică din această analiză, folosindu-ne de me-

tafora organică a „plantei", am spune: planta este o *iluzie*, sau o aparență, ea nu este decît substanță minerală, apă, lumină etc., într-o formă simulată și disimulată. Am spus însă că implicația celor trei niveluri nu este *analitică* ci *sintetică:* deci, ele se dispun ierarhic și coexistă sincronic, fără a putea fi reduse una la alta, sau deduse una din alta. Totuși, în interiorul acestei ierarhii se operează o reducție: *judecata de evaluare* este pură și are o valoare de sine stătătoare, pe cînd *judecata de existență* este numai aparent pură și are o valoare funcțională în raport cu prima. Spus pe scurt: metaforele geometrice sugerează simetriile care au loc în conștiința filosofică, iar metaforele organice sugerează non-simetriile care modelează viața conștiinței. Or, problema extrem de complexă care se deschide aici este următoarea: acceptînd ideea că la baza oricărei *judecăți de existență* stă o subsidiară *judecată de evaluare, cum* se petrece, care este mecanismul intim de tranziție de la „evaluare" la „reflectare"? Pentru a înțelege acest mecanism, vom recurge la o analiză referențială și comparativă.

Relația de trecere de la „evaluare" la „reflectare" pare să fie, la prima vedere, o relație de *explicitare,* bazată deci pe trecerea de la „implicit" la „explicit". Deși ademenitor, acest cuplu nu este totuși nici operațional și nici concludent pentru a defini relația care ne interesează, din următoarele motive: cuplul menționat se poate aplica la un domeniu riguros logic, or, aici trebuie definită trecerea de la un domeniu evaluant sau valoric la unul logic-reflexiv; apoi, în relația de „explicitare" se presupune că ceea ce este „explicit" e pre-conținut latent în forma „implicită", dar D. D. Roșca nu crede că „reflexivitatea" ar putea fi pre-conținută în „emotivitate"; în sfîrșit, relația de „explicitare" anulează, prin definiție, ceea ce este „implicit" și instituie din el ceea ce este „explicit", dar, prin trecerea de la „evaluare"

la „reflectare", prima nu se anulează, iar a doua nu se crează, pentru că nu sînt despărțite printr-un interval de timp, ci coexistă sincronic. Totuși prima „judecată" o determină pe a doua, ne spune D. D. Roșca. Or, această relație de determinare sincronică nu poate fi înțeleasă și definită decît ca *transfer axiologic,* pentru că prima își imprimă pecetea asupra celei de-a doua, o dirijează discret, deși ele sînt co-existente.

„Transferul axiologic" poate fi comparat, mai întîi, cu mecanismul *sublimării,* elaborat de Freud, în teoria psihanalitică a conștiinței[45] și a culturii. *Sublimarea* este fenomenul de descărcare într-o formă indirectă și neadecvată a unei energii care este comprimată în funcționarea ei. Acest mecanism se bazează în același timp pe un *act de simulare* (energia erotică ia *altă* formă, sau înfățișare, se travestește deci) și de *disimulare* (caracterul erotic al energiei este mascat tocmai *de* către și *în* forma nouă și derivată, pe care energia o ia). Dacă avem în vedere că Freud și gînditorul român, pe latura critică a gîndirii lor, au țintit la dizolvarea unor mituri și iluzii ale conștiinței despre sine, că ambii caută rădăcinile conștiinței „pure" în nivelurile mai „concrete" ale ființei umane, că ambii recurg la spațializarea conștiinței pe „niveluri" — atunci analogiile dintre „transferul axiologic" și „sublimare" par evidente. Ele există, dar distanțele care le despart sînt mai mari decît notele care le apropie. Să semnalăm cîteva dintre diferențe. Oricît de subtilă și de complexă, teoria psihanalitică a culturii este de esență naturalist-fiziologică prin energia pe care o ia ca premisă a explicațiilor; „energia" despre care vorbește D. D. Roșca este însă afectiv-morală, deci psihică și *intrinsec valorică,* pentru că este direct

[45] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză,* E.D.P., București, 1980.

asociată cu un „sens spiritual", indiferent de calitatea și semnul lui. Apoi: energia libidinală funcționează pe un plan *inconștient*, pe cînd energia afectiv-emoțională funcționează în planul „obscur" sau semiconștient al conștiinței. Tocmai de aceea, *sublimarea* este un mecanism care, deși se petrece *în* conștiință, este cu desăvîrșire inconștient, pe cînd „transferul axiologic" petrecut în conștiință poate fi pus în evidență de conștiința însăși, dacă ea are „răgazul" de a-și întoarce „fișia de lumină a inteligenței" asupra propriilor ei „planuri înclinate". Altfel spus: relația de „transfer axiologic" nu este nici omogen-*inconștientă*, cum ar fi *sublimarea*, dar nici omogen-conștientă cum ar fi *explicitarea*. Apoi, în mecanismul *sublimării* energia libidinală se istovește complet în expresia ei derivată, chiar dacă, fiind manifestată impropriu, ea se regenerează prin revenirea „pulsiunilor"; dar energia afectiv-morală nu se istovește în expresiile ei reflexive, ci rămîne o dimensiune vectorială, constitutivă și constantă a conștiinței, rămîne „cauză permanentă". În sfîrșit, actul *sublimării* este necesar tocmai pentru că energia libidinală este stopată prin „refulare" de către o cenzură exterioară — interiorizată ca „supra-eu", de aceea energia ia o formă improprie de manifestare; dar atitudinea „emoțională" despre care vorbește D. D. Roșca se manifestă spontan și liber, motiv pentru care calitatea „emotivității" este constantă — are aceeași „coloratură" — cu calitatea și sensul expresiei ei reflexive. Există însă și o notă *comună*, prin care cele două mecanisme rămîn în egală măsură și obscure și discutabile. Criticii lui Freud — iar în cultura noastră, Tudor Vianu și Lucian Blaga formulează această idee — au făcut această pătrunzătoare observație: este de neconceput ca o energie care este *unitară* și invariantă să poată fi sublimată în expresii atît de *eterogene:* de la visuri,

la „actele ratate" sau la *varietatea* formelor culturii. Asupra ideii vom reveni.

Un alt concept explicativ care prezintă similitudini cu „transferul axiologic" este „personanța"[46], prin care Lucian Blaga definește, la nivelul conștiinței, relația dintre „inconștient" și „conștient", iar la nivelul obiectivațiilor conștiinței, relația dintre forma de exteriorizare a unei structuri culturale și implicatele ei „stilistice". Prin mecanismul „personanței", Lucian Blaga definește pătrunderea pînă sub „bolta conștientului", a „categoriilor stilistice", abisale, care structurează „matricea stilistică", configurată în „inconștient". „Matricea stilistică" își găsește în conștient — văzut ca *oglindă plană*, fără niveluri și articulații — un simplu limbaj de comunicare, de exteriorizare. „Personanța" se bazează pe acest paradox: „matricea stilistică", abisală și inconștientă, este comunicată în limbajul conștientului și totodată este disimulată, acoperită de limbajul conștientului, de sistemul lui de semne comunicante. Chiar și după această schiță a „personanței", similitudinile ei cu „transferul axiologic" sînt evidente. În ambele situații, conștiința — respectiv, obiectivațiile ei — sînt denivelate în două mari planuri, care rămîn relativ autonome: prin „personanță", structurile stilistice sînt traduse în limbajul conștientului, dar își păstrează autonomia *sub* acest limbaj; prin „transferul axiologic", atitudinea „emoțională" este tradusă într-o formă de expresie reflexivă, dar rămîne sub ea, ca o „cauză generativă" în „permanentă acțiune". Apoi: în ambele situații, planul adînc al conștiinței nu angajează conținuturi fiziologice sau pur psihologice, ci axiologice, deci *marcate valoric*. Apoi, în ambele situații, planul de suprafață al conștiinței — „inteligența luminoasă", la D. D.

[46] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, E.L.U., Buc., 1969, pp. 29—33.

Roșca, și „conștientul", la Lucian Blaga — sînt un limbaj de comunicare, de exteriorizare a unor niveluri mai adînci ale conștiinței. Dar în toate aceste apropieri sînt cuprinse și distanțele mari care despart cele două concepte, distanțe care se originează în pozițiile de gîndire originală ale celor doi filosofi români. Să precizăm cîteva: în timp ce pentru Lucian Blaga, planul adînc al conștiinței se instituie sub ea, ca un continent spiritual, „inconștient", pentru D. D. Roșca același plan este numai pre-conștient, sau semi-conștient. Să notăm în trecere că Lucian Blaga polemizează cu teoria psihanalitică a inconștientului, dar argumentele critice ale lui Lucian Blaga — parțial întemeiate — maschează tributul pe care gîndirea lui îl dă teoriei lui Freud: căci, „matricea stilistică" este și o prelucrare originală, desfășurată pe alt plan tematic, a teoriei lui Freud — Jung despre inconștient, iar „personanța" este și o prelucrare asemănătoare a *„sublimării"*. În al doilea rînd, pentru Lucian Blaga, structurile „stilistice", inconștiente, sînt *esențiale* — „accentul axiologic", am zice, cade marcat și non-simetric pe ele —, în timp ce limbajul conștientului este doar un vehicul comunicant, neesențial sau superfluu valoric. Pentru raționalistul D. D. Roșca însă, cele două niveluri ale conștiinței sînt relativ autonome și *apropiate valoric*, deci simetrice, această simetrie fiind marcată doar de o deplasare de accent spre valoarea și funcția generativă a „emotivității". D. D. Roșca apără clar valorile raționale și față de teoriile intelectualiste și față de cele iraționaliste. El apără deci valorile raționale instituite în „piscul luminos" al inteligenței, chiar dacă descoperă la baza lor și factori subsidiari, arațional și preconștienți. În a doua ediție a eseului *Minune greacă*, publicat în *Linii și figuri*, D. D. Roșca introduce un lung paragraf critic la adresa teoriei spengleriene a culturii, teorie care, pentru a explica „atitudinea negativă" a grecilor în fața „infinitului" — atitudine explicată *rațional* de către D. D. Roșca — recurge la ipoteza unui „misterios sentiment al spațiului"[47]. Acest paragraf îl vizează discret, dar precis, și pe Lucian Blaga, care, pentru a explica valorile raționale, recurge la factori „stilistici" inconștienți și arationali.

Cele trei mecanisme — „transferul axiologic", „sublimarea", „personanța" —, la care se pot adăuga multe altele din aceeași arie culturală și climat spiritual — descrise pe domenii *diferite* și elaborate de pe poziții generale de gîndire de-a dreptul opuse, au totuși cîteva note generale comune. Toate vizează critic nu numai teoria conștiinței-*oglindă*, ci și teoria omului ca *pură conștiință*, ca entitate pur spirituală sau pur reflexivă: ele încearcă deci să deniveleze conștiința și să o explice în diverse forme, prin datele pre-conștiente, a-conștiente, inconștiente ale ființei umane, încearcă deci să ajungă la „omul concret". Apoi, toate propun o lectură *dublă* a conștiinței și a obiectivațiilor sale, culturale și extraculturale: o lectură *explicită* și o lectură *implicită*, deoarece obiectivația — fie ea „vis", „formă culturală", sau „enunț reflexiv" — are o *structură* explicită, comunicată, și o *infrastructură* implicită și tăcută; ele încearcă deci, în diverse modalități și pe diverse teme particulare, să descifreze tăcerile comunicării.

Să ne centrăm acum atenția numai asupra „transferului axiologic". În virtutea distincției pe care D. D. Roșca o face între *judecățile de existență* și *judecățile de valoare*, în textul filosofic trebuie disociate două niveluri fundamentale: nivelul lui *explicit* și reflexiv, și nivelul lui *implicit* și evaluant. În exegeza unui text, nivelul prim, implicit, trebuie descoperit *sub* nivelul secund și, deci, explicit, exteriori-

[47] D. D. Roșca, *Minune greacă*, în *Linii și figuri*, p. 26.

zat. Această decriptare se face prin doi mari pași: reducerea *propozițiilor* unui text la *enunțurile* lui semnificative, enunțuri-cheie în ordine reflexivă: apoi, descifrarea sub aceste enunțuri a implicațiilor lor evaluante, infrareflexive. Ceea ce D. D. Roșca și face atunci cînd, din marea varietate a concepțiilor filosofice, distilează cele două postulate fundamentale, cărora, apoi, le descifrează subtextul evaluant. D. D. Roșca, în întreaga sa operă, merge pe cele două mari modalități de lectură, cu o diferență de accent: în opera sa de *exeget* și *istoric* se centrează preferențial pe analiza nivelului reflexiv al unor concepții, de unde excelentele analize conceptuale, „obiective", pe care le-a elaborat; ca *gînditor original*, autor al unei sinteze, se centrează preferențial — și pe latura critică și pe latura constructivă a gîndirii sale — pe descifrarea implicațiilor evaluante ale structurilor reflexive, de unde și sinteza cu „coloratură" și de rezonanță subiectivă, „lirică", pe care a elaborat-o.

Dar modul în care D. D. Roșca rezolvă relația dintre cele două tipuri de judecăți ne prilejuiește două observații critice.

Prima observație a fost sugerată deja cu referire la mecanismul „sublimării". Ea ar putea fi reformulată astfel: dacă, să zicem, majoritatea concepțiilor din istoria filosofiei sînt de esență raționalistă, și, deci, au la bază postulatul reflexiv al raționalității integrale și, sub acesta, judecata evaluantă că „Lumea are un sens", ne întrebăm: cum poate fi înțeleasă și explicată extraordinar de bogata, variata și progresiva structură reflexivă a acestor filosofii? Spus pe scurt: dacă „emotivitatea", ca factor generativ, este *esențială*, varietatea formelor ei de expresie reflexivă nu poate fi decît — comparativ — *neesențială*. Ceea ce vine în contradicție tocmai cu deosebita sensibilitate epistemologică a lui D. D. Roșca față de varietatea și specificul structurilor reflexive. Apare aici un paradox, a cărui rădăcină interioară pleacă, după cum vom vedea, tocmai din intimitatea *conștiinței tragice*.

În al doilea rînd: soluția pe care D. D. Roșca o dă relației dintre cele două tipuri de judecăți ne-a prilejuit expresia tehnică de „transfer axiologic". Ne întrebăm: dată fiind calitatea echilibrată a gîndirii lui D. D. Roșca, nu este firesc ca ea să afirme și alternativa complementară, a unui „transfer logic" de la „reflexivitate" la „emotivitate"? Această alternativă este vag schițată și doar în chip enunțiativ de către D. D. Roșca. Alternativa este, credem noi, cel puțin la fel de legitimă și tare ca și complementara ei. Să formulăm această alternativă pe exemplele date de către D. D. Roșca: pentru ca oamenii să ajungă la judecata de valoare „Lumea are un sens", ei trebuiau să se convingă, prin toate formele lor de experiență cognitivă și prin practica vieții lor, că „Lumea este rațională" și inteligibilă; după cum, pentru a ajunge la judecata „Lumea nu are sens", trebuiau să experimenteze în prealabil adevărul afirmației că „Lumea este irațională", absurdă. Altfel spus: experiențele cognitive *modelează* infrastructurile evaluante ale conștiinței și n-au asupra lor doar un rol de „întărire".

De ce totuși D. D. Roșca ajunge la soluția la care a ajuns? Cercurile explicative ale acestei soluții sînt multiple, subiective și obiective, apropiate și îndepărtate. Aici le vom indica doar pe cele proxime, de natură teoretică. D. D. Roșca recurge la decriptarea relației *sincronice* dintre cele două tipuri de judecăți, în forma lor dezvoltată, articulată și exteriorizată, și nu la analiza genezei sau diacroniei lor reale; apoi, D. D. Roșca, în analizele sale, vizează o *conștiință abstractă* — în spatele căreia presupune discret prezența conștiinței *individuale* — și nu își desfășoară analiza pe tărîmul conștiinței sociale, cu formele ei distincte și variațiile ei determinate isto-

ric; în sfîrșit, operînd pe conștiința *individuală*, D. D. Roșca recurge la descripția fenomenologică și, în ultimă instanță, la *introspecție* — întoarcerea „fișiei de lumină" a inteligenței asupra *propriilor* ei „planuri înclinate" — și nu la analiza lor obiectivă, în ultimă instanță *sociologică*, a genezei și structurii conștiinței comune și a celei filosofice. Prin aceste „absențe" ale ei — datorate epocii, și asupra cărora vom reveni —, prin toate *non-simetriile* pe care le-am schițat și care trimit, fără excepție, spre valoarea calitativă a *subiectivității individuale* ca sursă a sintezei filosofice, concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca, ca și sinteza filosofică elaborată de el, rămîn — în ultimă, și numai în ultimă instanță — de extracție și esență subiectivă și romantică.

Să repliem acum soluția dată de către D. D. Roșca, *în* paginile *Existenței tragice*, relației dintre cele două tipuri de judecăți *la* textul *Existenței tragice*. Acest text se dedublează într-un strat reflexiv și explicit, și un strat evaluant și implicit. Stratul reflexiv este constituit din totalitatea propozițiilor — indiferent că sînt critice sau afirmative, indiferent că se referă la „postulate" ori „fapte", indiferent că se referă la „reflexivitate" sau „evaluare" — *noționale* și discursive. Stratul implicit al textului sintezei este configurat de convingerea sau „credința" lui D. D. Roșca, potrivit căreia, paradoxal, lumea parcă *are* și, totodată, parcă *nu are* un sens; paradox din care D. D. Roșca iese prin afirmația — convingere și „credință" — că omul poate și trebuie să dea existenței un *sens*. Reacția emoțională — primă, în ordinea genezei sintezei, și ultimă, în ordinea expunerii ei exoterice — este *neliniștea;* un anumit tip de neliniște, „gratuită" sau pură, prin calitatea ei liberă, „metafizică", prin orizontul ei, rodnică sau „fecundă", prin consecințele ei cristalizate în valori.

Dar, cele două niveluri ale oricărei sinteze constituite sînt organizate într-un *text*, deci, într-o anumită *formă* de *elaborare* și *expresie* a sintezei.

2.2.6. **Forma de elaborare.** În concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca, forma de elaborare poate fi „sistematică" sau „nesistematică". Toate reflecțiile lui pivotează în jurul celor două forme de elaborare, așa cum gîndirea ontologului se circumscrie, critic și constructiv, în jurul celor două postulate integraliste, al raționalității și al iraționalității existenței. Liniile de analiză ale formei filosofice de elaborare, pe care D. D. Roșca se înscrie, sînt cel puțin trei: *definirea* celor două forme; explicarea *factorilor* care concură la preferința pentru una sau alta dintre ele, din punctul de vedere al gînditorilor analizați; în sfîrșit, motivația *opțiunii* personale pentru o anumită formă de elaborare. Să le urmărim pe rînd, bazîndu-ne analiza pe două sintagme semnificative din *Existența tragică* și pe substanțialul studiu *Formă și fond în filosofie.*

În *Existența tragică*, D. D. Roșca afirmă despre filosofie: „Ca arta, ea are nevoie de formă, de întreg"[48]. Această propoziție este consonantă cu ideea că filosofia ca „simultaneitate" este „imagine" asupra „marelui Tot", obiectivarea acestei „imagini" în limbaj neputînd fi decît o totalitate organizată succesiv, diacronic. Iată în ce constă această desfășurare: „După lumina în care sînt așezate, după ierarhia în care sînt fixate, după felul uniliniar sau multiliniar în care sînt legate, aceleași elemente (fapte de experiență sau idei generale) pot da sinteze diferite și de valoare neegală"[49]. Din această sintagmă ne interesează deocamdată expresiile „liniar"-„multiliniar", pentru că ele sugerează direct cele două tipuri de formă. Expresia „liniar-multiliniar", luată

[48] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 20.
[49] *Ibidem*, p. 17.

din matematici, are avantajul de a sugera gradul de coerență al demersului filosofic și, deci, valențele lui demonstrative.

Organizarea *„uniliniară"* echivalează, la nivelul demersului logic, cu „deducția conceptuală" (Hegel) sau cu „lanțul deductiv" care se modelează după structura demonstrației matematice. La nivelul „faptelor de experiență", această organizare echivalează cu interpretarea unor „fapte" *noi* dintr-o „perspectivă" stabilită deja și invariantă. Limita acestei forme de organizare este tocmai *sistemul,* care echivalează cu o mare „formulă", considerată expresie ultimă a adevărului. La baza organizării „uniliniare" stă „spiritul de geometrie" care reduce varietatea și variația calitativă a formelor existenței la o schemă unică și fixă. Ca exeget al lui Hegel, D. D. Roșca a subliniat cu toate ocaziile excepționala complexitate a sintezei hegeliene, în care, „deducția conceptuală" este „sintetică", nu „analitică", este adesea *imprevizibilă,* pentru că se mulează pe concretul nou și imprevizibil al datelor existenței. „Salturile bruște" ale gîndirii lui Hegel nu sînt întotdeauna *arbitrare; uneori* ele țin de nevoia de a încorpora reflexiv datul concret, care este, el însuși, nou și imprevizibil. Totuși gîndirea hegeliană se închide în *sistem,* iar indiciul exterior, prezent la nivelul formei de elaborare, al organizării sistemice a gîndirii lui, este „triada", *formulă* omniprezentă în filosofia lui. Interpretarea pe care D. D. Roșca o dă filosofiei hegeliene sub acest aspect ne îndreptățește să afirmăm — folosind expresia lui D. D. Roșca și văzîndu-l pe Hegel în perspectiva interpretării exegetului român — că, la Hegel, organizarea „multiliniară" este *subordonată* sau asimilată, în ultimă instanță, unei organizări „uniliniare". Riscul formei de organizare „uniliniare" este, deci, însuși riscul „sistemului" închis.

Organizarea *„multiliniară"* însă echivalează cu folosirea unor „lanțuri deductive complexe", care interferează și se despart mereu, în încercarea de a sesiza varietatea și variația formelor existenței; „lanțuri" care conțin hiaturi și *între* care apar hiaturi acceptate conștient. La nivelul „faptelor de experiență", această organizare coincide cu introducerea unor *noi* „perspective" de interpretare, odată cu „faptele" *noi* de experiență. Această formă este deschisă și ea crește din propria ei deschidere. La baza acestei forme de elaborare stă „spiritul de finețe", receptiv la ceea ce este nou, complex, imprevizibil. Dar, și această formă de organizare își are riscul ei latent, opus primei: riscul de a nu putea fi organizată coerent, riscul de a rămîne sincretică, fragmentară, suspendată în propria ei deschidere, riscul de a rămîne pre-formă, sau acela de a deveni „anti-formă".

Să observăm mai întîi că atît la nivelul definirii tipologice, cît și la nivelul explicației factorilor care stau la baza celor două tipuri de formă, D. D. Roșca se ocupă mai ales cu forma „sistematică", față de care ia, constant, o atitudine critică, așa cum în planul gîndirii ontologice el se ocupă preferențial și critic de analiza postulatului *raționalității* integrale a existenței.

Forma sistematică este explicată prin multipli factori și din perspective extrem de variate. În acest context de analiză ne interesează doar trei dintre aceste perspective. D. D. Roșca afirmă mai întîi că năzuința sistematică ține de o „înclinație" (considerată „înnăscută") spre „sistem"[50]. Deci, ea nu aparține numai unor indivizi, ci majorității indivizilor; ea ține de ceea ce noi am numit orientarea spontan-reflexivă a gîndirii, care este în esență și o orientare spontan-dogmatică. Aceeași orientare spre forma sistematică de elaborare este explicată apoi prin fac-

[50] D. D. Roșca, *Fond și formă în filosofie,* în *Puncte de sprijin,* p. 157.

torul „emoţional-practic" ce ar defini specia umană şi care este *optimismul*, încrederea în existenţa unui „sens ultim" al lumii, încredere care, în filosofie se exteriorizează adecvat în postulatul „raţionalităţii integrale" a existenţei. S-ar părea că numai postulatul „raţionalităţii integrale" a existenţei este solidar cu optimismul constructiv şi sistemic. Dar, D. D. Roşca afirmă — şi asupra acestui fapt vom reveni — că şi postulatul „iraţionalităţii" existenţei este compatibil cu năzuinţa constructivă şi sistemică, pentru că: „La această formă de elaborare recurg, *trebuie* să recurgă, chiar şi aceia care caută să demonstreze că logica... e absurdă"[51]. Aceasta înseamnă că dincolo de diferenţa dintre *raţionalism* şi *iraţionalism*, năzuinţa sistemică este solidară cu, pentru că se originează în dogmatismul gîndirii, indiferent de conţinuturile de gîndire concretă postulate de gîndirea dogmatică. În sfîrşit, atît cu referinţă la greci, cît şi cu referinţă la romantici, D. D. Roşca explică năzuinţa spre forma de elaborare sistematică prin implicatele artistice ale conştiinţei filosofice, şi în acest sens sistemele romantice au fost „în bună parte derivate pe plan filosofic ale nevoilor estetice ale sufletului romantic («sistem» înseamnă totalitate «frumos» organizată)"[52].

După cum am menţionat, forma de elaborare „nesistematică" nu este analizată sau explicată cu aceeaşi consecvenţă şi subtilitate de către D. D. Roşca, iar în studiul *Formă şi fond în filosofie* ea este apărată, reabilitată, împotriva mentalităţii care a generat „orgii de sisteme" caduce, care pune semnul egalităţii între „sinteză" şi „sistem" şi care pretinde „sisteme" ca semn al bogăţiei gîndirii filosofice. Am putea dezvolta noi această explicaţie în prelungirea gîndirii lui D. D. Roşca şi prin contrapunct faţă de analiza formei „sistematice", dar ni se pare

[51] *Ibidem*, p. 156.
[52] *Ibidem*.

că tocmai absenţa acestei analize în gîndirea lui D. D. Roşca este semnificativă.

Dintre argumentele prin care D. D. Roşca apără şi explică forma „nesistematică" de elaborare pot fi menţionate: scrierile nesistematice deschid şi ele „viziuni", sau „perspective spirituale" asupra existenţei; forma fragmentară implică „spirit de fineţe", sensibil la varietatea şi variaţia infinită a existenţei, la complexitatea ei ce nu poate fi epuizată; în sfîrşit, şi corolar al acestor observaţii, nedezvoltarea sistemică a gîndirii, fuga de „ipotezele totalizatoare" provine şi din „scrupul intelectual", din „prudenţa lucidă", din „stăpînire de sine", sau, în limbajul nostru tehnic, din mişcare *auto-reflexivă* a gîndirii care-şi problematizează propriile ei afirmaţii, avînd în vedere constantă complexitatea existenţei.

În sfîrşit, dincolo de tipologia formelor şi explicarea motivelor ce le întemeiază este extrem de interesant de observat *atitudinea* personală *evaluantă*, a lui D. D. Roşca faţă de cele două forme de elaborare, atitudine şi complexă şi contradictorie. Iată momentele ei:

Identificăm mai întîi o oscilaţie evaluantă *în jurul fiecăreia* dintre cele două „forme de elaborare".

D. D. Roşca supune, ca gînditor original, unei critici severe forma *sistematică* de elaborare şi critică totodată postulatele dogmatice care stau la baza sistemelor pe motivele arătate: dar acelaşi D. D. Roşca, istoric al filosofiei şi exeget, îşi exprimă întreaga admiraţie faţă de sintezele sistemice elaborate de marile spirite ale umanităţii, considerînd că în istoria filosofiei marile sisteme au fost expresia optimismului epistemologic rodnic, făuritor de „istorie mare". Aceeaşi oscilaţie este vizibilă pe o implicaţie de detaliu: ca arta, spune D. D. Roşca, filosofia are nevoie de „formă", pentru că ea izvorăşte dintr-o atitudine moral-*estetică* în faţa existenţei; apoi, limbajul filosofiei hegeliene este comparat cu limbajul

artistic, pe motiv că expresia hegeliană sugerează implicit mai mult decît comunică explicit. Totuşi, sensibilitatea artistică este considerată ca un factor de închidere a „sintezei" în „sistem" pentru că orientează spiritul, în chip discret, spre elaborarea unei imagini consistente şi închise, după modelul artei.

Iată acum aceeaşi oscilaţie în jurul formei *nesistematice:* D. D. Roşca o reabilitează în studiul *Formă şi fond în filosofie* împotriva formei „sistematice" şi pe motivele arătate; dar tema elaborării nesistematice nu mai revine explicit în alte scrieri ale lui D. D. Roşca, indiciu că el nu-i dă o importanţă egală celei acordate — chiar critică fiind ea — formei „sistematice". Apoi, D. D. Roşca apără forma „fragmentară" pe motiv că ea deschide „viziuni", dar, în acelaşi text ea este evaluată *discret* prin prisma ideală a formei sistematice. Căci, zice D. D. Roşca, legăturile latente ale formei „fragmentare" pot fi descoperite cu „relativă uşurinţă", ceea ce înseamnă că ea este virtual „sistematică" (Pascal); apoi, în formă fragmentară pot fi descoperite „idei veritabile", chiar dacă ele sînt „idei de felul acelora care nasc idei"[53].

Oscilaţia evaluantă a lui D. D. Roşca *în jurul fiecăreia* dintre cele două forme de organizare este indiciul, exteriorizat într-un text, al oscilaţiei interioare şi continue a lui D. D. Roşca, *între* cele *două* forme de elaborare, oscilaţie şi tensiune care însoţeşte procesul de elaborare a sintezei din *Existenţa tragică,* oscilaţie care se cristalizează în structura formală a acestei sinteze şi, la limită, chiar în subtitlul ei: „încercare de sinteză filosofică". D. D. Roşca este conştient şi de *avantajele* dar şi de *riscurile* celor două forme de elaborare şi, încercînd să evite aceste riscuri, rămîne *între* ele. Soluţia la care D. D. Roşca a ajuns — şi care îşi găseşte motivaţia

[53] *Ibidem,* p. 53.

spirituală în conţinutul gîndirii sale şi în calitatea *tragică* a conştiinţei filosofice — se cristalizează în acest paradox al *Existenţei tragice:* ea este propusă ca „proiect de sinteză" şi totuşi este *sinteză;* invers, ea este sinteză *deschisă* şi virtuală, dar rămîne „proiect", deci suspendată în propria ei deschidere, deci, nefinalizată, neisprăvită. Dar, asupra acestui paradox complex vom reveni pe larg într-unul din capitolele finale de analiză.

2.2.7. **Conceptul de „filosofie".** Am tratat *analitic* momentele esenţiale ale unei sinteze filosofice. A reieşit pe parcurs că aceste momente nu sînt disociate în gîndirea lui D. D. Roşca. Ele trimit unul spre altul şi se implică unul pe altul, de unde dificultatea delimitării lor. D. D. Roşca spune: „fermentul şi chiagul care produc sinteza elementelor (...) luate de pe cele mai diferite meleaguri sufleteşti se numeşte dialectică"[54]. Prin *„dialectică",* D. D. Roşca înţelege aici tocmai *interacţiunea* activă a „momentelor" în procesul de instituire a unei sinteze, interacţiune al cărei factor propulsor şi modelator este conştiinţa şi, pe un plan mai adînc al ei, „sensibilitatea". D. D. Roşca nu urmăreşte nici sistematic, nici explicit această „interacţiune" în ansamblul ei: ci pe felii, pe secvenţe, din anumite „perspective". Recurge, şi aici, ca peste tot, la analiza „perspectivală". Acesta a fost motivul pentru care a trebuit să recurgem la explicitarea gîndirii lui, acolo unde virtualitatea textului ne-a îngăduit să o facem. Dar liniile de bază ale concepţiei lui despre filosofie sînt clar articulate, şi ele configurează „conceptul" de filosofie. Filosofia ne apare deci ca „sinteză" şi „simultaneitate" a momentelor ei, şi în primul rînd a subiectivităţii şi obiectivităţii, a celor două „planuri" mari. Încercînd să recompu-

[54] D. D Roşca, *Existenţa tragică,* p. 17.

nem acest gînd inițial și, prin prisma lui, „momentele" sintezei filosofice, putem detecta *nivelurile* și *planurile* ei fundamentale, tot în prelungirea virtualităților gîndirii lui D. D. Roșca, dar în limitele textelor sale. Ca sinteză elaborată și exteriorizată discursiv, filosofia are o *structură* cu *niveluri* organizate *ierarhic* și planuri articulate *orizontal* și *concentric*, niveluri și planuri prezente în discurs, altoite în el.

Nivelurile sintezei filosofice sînt: nivelul „emoțional-liric"; nivelul evaluant-axiologic; nivelul reflexiv și nivelul meta-reflexiv, sau auto-reflexiv. În discurs, nivelurile se altoiesc unul peste altul, de la „lirismul originar" la autoreflexivitate. Diferențele dintre ele sînt calitative și sînt despărțite la linia de mijloc, prin ceea ce am numit „transferul axiologic", între un nivel *mixt-evaluant* („lirismul", cu expresia lui „francă", ce este suma „judecăților de evaluare") și un *nivel reflectant* (spontan-reflexiv și auto-reflexiv). Întrucît nivelurile sînt date într-un discurs articulat conceptual, diferența dintre niveluri poate fi văzută și ca o diferență a *gradului* de explicitare. Iată aceste niveluri după modul în care ele pot apare pentru lectură: *lirismul*, care este „mascat" — de aceea, gînditorii nu l-au sesizat și nu l-au individualizat ca moment al filosofiei, deși este izvorul prim și rădăcina ultimă a unei sinteze —; *judecățile de evaluare*, care pot fi detectate cu relativă ușurință; nivelul *reflexiv* ce se propune *direct*, ca nivel explicit, el fiind *lotul* comun pe care s-a instituit, au comunicat direct, respectiv s-au contrazis, indiferent de conținuturile lor concrete, toate filosofiile; nivelul *metareflexiv*, care este prezent în mai toate filosofiile, dar nedisociat ca nivel distinct — deși articulat — nici de către D. D. Roșca, pentru că se exteriorizează într-un limbaj discursiv, putînd fi astfel confundat cu nivelul *spontan-reflexiv*.

Planurile sintezei filosofice se instituie *între momentele* fundamentale ale sintezei, ca *relații* ale lor.

Pentru a ieși din indistincția ei, trebuie să sesizăm sensurile de bază ale relațiilor și de mișcare a relațiilor între momente. Distingem astfel următoarele planuri ale sintezei:

Mai întîi, planul ei *ontologic* sau obiectiv, prin care sinteza vizează existența în totalitatea ei, „marele Tot". Planul *conștiinței* sau planul subiectiv, care se deschide spre conștiință, spre unghiurile ei „plane" sau „înclinate" de răsfrîngere a totalității. Planul ei *gnoseologic* și epistemologic, articulat tocmai în relația de „interpretare". Apoi, planul *logic*, prezent în structura discursului ce ia o anumită formă de organizare internă. În sfîrșit, planul *formal-stilistic*, care ține de organizare și limbaj, de natura și valențele limbajului. Acum, planurile și nivelurile unei sinteze care apare ca „simultaneitate" nu pot fi despărțite, ele se implică la rîndul lor. Iată un sens fundamental al acestei implicații: dacă o sinteză are două niveluri fundamentale — evaluant și reflexiv — va trebui să recunoaștem în *oricare plan* al sintezei prezența celor două niveluri: explicit *reflexiv* și implicit *evaluant*.

Am sistematizat pe această cale și am modelat conceptul de filosofie elaborat de către D. D. Roșca. Pentru a nu se crea falsa impresie că acest concept este modelat dincolo de virtualitățile textelor lui D. D. Roșca, și pentru a-l face mai transparent, vom recurge la încă o operație de *repliere*. Vom aplica acest concept la unul dintre enunțurile fundamentale ale sintezei elaborate de către D. D. Roșca, „enunțul de relief" care, în concizia lui, concentrează virtual toate planurile și nivelurile sintezei din *Existența tragică*. Acest enunț semnificativ este rostit astfel: „Existența este și rațională și irațională". Or, acest enunț are o deschidere *ontologică* pentru că vizează existența, dar imaginea pe care el o deschide asupra existenței este atît reflectorie cît și evaluantă; enunțul are apoi o semnificație *subiec-*

tivă, fiind o exteriorizare a conștiinței tragice, conștiință care este și reflexivă și subsidiar evaluantă; enunțul are o relevanță *gnoseologică* și *epistemologică* pentru că este expresia și produsul interpretării „faptelor" de experiență, interpretare ce are și o funcție reflectorie și una evaluantă; enunțul are o structură *logică*, concentrată în copula complexă „și-și", copulă care are, după cum vom vedea, și o funcție reflectorie și una subsidiar evaluantă, prin modalitatea interioară și specifică de articulare a lui „și-și". Planul *stilistic* nu poate fi pus aici, nemijlocit, în evidență; el apare în mediul contextual și în re-venirea contextuală a enunțului, în diverse forme de expresie. Dar întotdeauna planul stilistic are și o valoare expresiv plastică, dar și una *simptomatică*, pentru nivelul *evaluant* și pentru nivelul *reflexiv* al sintezei.

Complexitatea concepției lui D. D. Roșca despre sinteza filosofică rezidă în înțelegerea „dialectică" a momentelor, nivelurilor și planurilor ei. Dificultatea înțelegerii acestei concepții rezidă, însă, în caracterul ei *neelaborat* sistematic și explicit, rămas adesea la faza implicației și virtualităților.

2.2.8. **Considerații finale.** O radiografie finală a conceptului de „filosofie" ne poate prilejui următorul set de observații:

În primul rînd și în teză: conceptul de „filosofie" elaborat de către D. D. Roșca este suficient de *larg* și de *elastic* prin multitudinea de planuri și niveluri pe care le identifică în structura oricărei filosofii. Altfel spus, este larg și elastic prin complexitatea lui, care vizează rețeaua complexă de relații care-l leagă pe „omul concret", creator de filosofie, cu existența „inextricabilă", rețea pe care filosofia o sublimează sau o cristalizează în expresie specifică, iar metafilosofia o definește indirect și auto-logic. Prin această a sa primă calitate, „conceptul" face posibilă identificarea și valorificarea a ceea ce este pozitiv în toate concepțiile filosofice, fie ele doctrine sau viziuni, elaborate sistematic sau fragmentar. În primul rînd dar în antiteză: același concept este suficient de *riguros* elaborat și de *canonic*. Prin această calitate complementară el face posibilă amendarea critică și respingerea formelor degradate ale filosofiei, care nu-i satisfac paradigma: spre exemplu, a lirismului nereflectat sau a reflecției sterile sau dogmatice. Conceptul face posibilă, pe această latură, delimitarea între valoare, pseudovaloare, nonvaloare, antivaloare: în ordinea filosofiilor constituite — trecute și prezente — ca și a celor posibile, sau viitoare. Am putea spune — deși distribuția este doar de accent — că: larghețea și flexibilitatea conceptului ține de inspirația *umanistă* a reflecției lui D. D. Roșca — gînditor care nu vrea să piardă printr-o sită prea deasă nimic din ceea ce este esențial în ființa umană și nimic din ceea ce este autentic în obiectivațiile acesteia —; pe cînd rigoarea și caracterul lui canonic țin de *raționalismul* funciar al aceleiași reflecții, care nu acceptă ca autentic filosofic decît ceea ce este temeinic elaborat și cu deschidere universală, deci care nu acceptă sita prea largă a lui „tot ceea ce este omenesc este uman".

În al doilea rînd și în teză: conceptul de filosofie elaborat de către D. D. Roșca este de extracție și esență *clasică:* prin caracterul său interior echilibrat, prin simetriile ce le indică drept reale sau le postulează ca necesare între momentele, planurile, nivelurile unei sinteze filosofice. Extras din meditația critică și originală asupra unor poziții filosofice variate ale epocii, înscris pe o linie tradițională de gîndire filosofică — românească și europeană — acest concept este peren prin simetriile lui și în primul rînd prin relația de echilibru introdusă între subiect (S) și obiect (O). În al doilea rînd dar în

antiteză: în același concept, reprezentativ pentru simetriile lui, pot fi detectate, după cum am văzut, o serie de deplasări de accent. Toate aceste deplasări iau o direcție univocă: dacă ne referim la momentele sintezei, deplasarea de accent merge spre *conștiință;* dacă ne referim la planurile sintezei, ea merge spre *gnoseologie;* dacă ne referim la nivelurile sintezei, ea merge spre *evaluare*. Prin nonsimetriile sale, conceptul este deci de inspirație romantică și de coloratură subiectivă.

În al treilea rînd și în teză: conceptul este complex și prin faptul că vizează concomitent sau alternativ atît autonomia sintezei cît și eteronomia ei. În expresie negativă: în virtutea acestui concept, filosofia nu este *nici* reflexul simplu și mecanic al împrejurărilor exterioare actului de meditație filosofică, dar *nici* act pur, detașat de contextul istoric și cultural în care se instituie. În al treilea rînd și în antiteză: și aici este nu numai detectabilă, ci evidentă o deplasare de accent care merge spre autonomia filosofiei sau spre factorii spirituali proximi în „climatul" cărora ea se instituie. Altfel spus, cîmpul eteronom este slab reprezentat, comparativ cu analiza intrinsecă; în acest cîmp factorii materiali au o pondere mică în raport cu cei spirituali; în sfîrșit contextul eteronom — indiferent de constituenții lui — are valoarea unui *cadru exterior* și nu a unui context generativ și autogenerativ. În epoca în care nu numai că se instituise filosofia marxistă, dar sociologia nemarxistă — printr-un Durkheim sau Weber — explora deja determinarea socială a actelor spirituale, această lipsă este o absență ce nu ține numai de limita timpului.

În al patrulea rînd și în teză: conceptul de filosofie elaborat de către D. D. Roșca este consonant sau solidar cu propria lui filosofie: pentru că se instituie în sfera ei, fiind expresia ei autoreflectată. Conceptul are deci calitățile și limitele sintezei originale, ca și ale gîndirii lui D. D. Roșca în totalitatea ei. Din acest motiv vom folosi acest concept ca o *grilă* de selecție a temelor *prefigurate* în scrierile de tinerețe și dezvoltate apoi în *Existența tragică*. Pe această cale năzuim să reconstituim un univers de gîndire — atît pe latura lui cristalizată cît și pe latura virtualităților — în unitatea și coerența lui. În al patrulea rînd și în antiteză: conceptul este și limitat, din punctul nostru de vedere, din punctul de vedere al metafilosofiei marxiste. De aceea, pe parcurs vom sugera progresiv și în final vom defini limitele de principiu — fisurile, incompatibilitățile, „închiderile" — acestui univers spiritual.

3. PREFIGURAREA TEMELOR

De la primele la ultimele, scrierile lui D. D. Roşca, fie ele „linii" sau „figuri", lasă o certă impresie de unitate în gîndire şi stil; gînditorul pare născut întreg. Există totuşi un *proces,* sinuos şi cu momente dramatice, de formare a concepţiei sale filosofice. Reliefarea acestui proces reclamă însă un set de observaţii prealabile, de natură metodologică.

În primul rînd: în nici unul dintre textele precedente ei, *Existenţa tragică* nu este schiţată virtual sau „in nuce". Putem identifica în scrierile de tinereţe doar unele *teme* fundamentale şi *„linii"* de orientare, care sînt de la o scriere la alta inegal urmărite şi care interferează.

În al doilea rînd: urmărirea procesului de formare a unei concepţii prezintă dificultăţi datorită *diferenţei* dintre latura lui interioară sau „esoterică" şi latura lui exterioară sau „exoterică", doar a doua latură fiind consemnată în texte. Niciodată un astfel de proces nu este şi nu poate fi exteriorizat în totalitatea lui. În cazul lui D. D. Roşca, procesul menţionat nu este consemnat în cîteva fraze şi momente cheie. De aici impresia de şoc sau de perplexitate pe care o încearcă cel ce trece direct de la lectura textelor „obiective", din perioada *prefigurărilor,* la *sinteza* originală. În astfel de situaţii nu ne găsim, desigur, în faţa unor pure discontinuităţi, ci în faţa unei continuităţi invizibile, ce trebuie refăcută din virtualităţile textelor, dar în limita literei lor. Această dificultate se amplifică dacă urmărim influenţele exercitate asupra gîndirii lui

D. D. Roşca: el însuşi mărturiseşte prezenţa unor influenţe, care nu sînt însă consemnate în texte de analiză obiectivă (Hume, Kant), la care se adaugă influenţele anonime sau „mascate", de care însuşi gînditorul nu a fost întotdeauna conştient. Invers, există texte asupra unor gînditori (Taine, Fauget) care nu l-au influenţat în chip direct sau evident, gînditori care-i prilejuiesc doar actualizarea ocazionată a unei concepţii formate. În astfel de situaţii, „absenţa" trebuie dedusă, iar „semiprezenţa" disociată de către exeget în momentele ei.

În al treilea rînd: textele de tinereţe aparţin fără excepţie *exegetului* şi *istoricului* filosofiei, care este însă şi un tînăr *gînditor* în formare. Textele sînt „obiective", tematic, prin rigoarea şi informaţia lor; în spatele lor stă însă gînditorul original, viitorul autor al *Existenţei tragice.* Va trebui deci să disociem — operaţie dificilă şi delicată — sub studiile „obiective" prezenţa, uneori discretă, alteori de-a dreptul mascată, a liniilor virtuale ce duc spre sinteza originală. După cum, apoi, în textele de exegeză de după elaborarea sintezei pot fi detectate unele poziţii de gîndire originală articulate explicit în *Existenţa tragică.*

În al patrulea rînd: o parte dintre scrierile de tinereţe, apărute în diverse reviste ale vremii, sînt republicate de către D. D. Roşca în volumele *Linii şi figuri* sau *Puncte de sprijin;* ele prezintă deci *două variante,* cu excepţia textelor de interpretare a operei hegeliene, interpretare care trece prin *mai multe* variante. Analiza lor comparativă, dusă pînă la nivel lexical, ne-a condus la concluzia: abstracţie făcînd de variantele despre Hegel, cele *două variante* îşi păstrează neschimbat fondul esenţial de idei, modificările ce apar între ele constînd mai ales în eliminări sau adăugiri de paragrafe şi variaţii de limbaj. Am folosit aceste modificări ca *indici semnificativi,* pentru a lectura simptomatic şi în paralel

transformarea temelor, deci, structurarea și restructurarea, petrecute în afara acestor texte, a „liniilor" interioare ce conduc spre *Existența tragică*.

3.1. DOUĂ LINII DE „EXPERIENȚĂ" FILOSOFICĂ

Primele texte ale lui D. D. Roșca vădesc — și prin temele abordate și prin atitudinea spirituală față de ele — o oscilație a tînărului gînditor între: *doctrinele* sistematice, elaborate riguros, bazate pe „spiritul de geometrie", propunîndu-se prin valoarea structurilor lor cognitive, și *concepțiile-viziune*, elaborate intuitiv-poetic, bazate pe „spiritul de finețe" și propunîndu-se prin intensitatea lirismului sau a „pasiunii" ce le animă. Este vorba de o tensiune și o oscilație *între* două modalități filosofice, pe care tînărul gînditor le experimentează, luînd atitudini diferite față de formele lor calitativ variate de cristalizare. Pentru a face mai clare analizele ce vor urma, vom modela de la bun început structura internă a acestei duble „experiențe".

Fiecare dintre cele două linii este *inegal* reprezentată sub raport valoric: de aceea, în fiecare dintre ele identificăm un model *optim* — apreciat de către D. D. Roșca fără rezerve — un model *intermediar* — apreciat cu rezerve — și un model *degradat*, criticat de D. D. Roșca fără reticențe. Iată această diagramă valorică pe exemplele ei: concepția-doctrină își găsește o cristalizare optimă în doctrina lui Hegel, o cristalizare intermediară în gîndirea lui Taine și o cristalizare degradată în doctrina neotomistă. Unele dintre celelalte „linii" (filosofia greacă) și „figuri" (Descartes, Faguet, Blaga etc.) reprezintă, prin *anumite* aspecte ale lor, aceeași linie și se înscriu în unul sau altul dintre punctele ei valorice. Concepția-viziune, la rîndul ei, își găsește o cristalizare *optimă* în „perspectiva spirituală" a lui Pascal, o cristalizare *intermediară* în vizionarismul lui Unamuno și o cristalizare *degradată* tot în neotomism, care este și o doctrină sclerozată și o viziune pătimașă. Pe acest diapazon tematic, articulat după schema antitezei și ierarhizat axiologic, se înscrie această atitudine a exegetului și gînditorului original: în concepțiile filosofice ce se prezintă ca doctrină, ca ansamblu de structuri conceptuale, D. D. Roșca încearcă să identifice prezența subsidiară a unor factori infrarațională, emotivi, ce țin de atitudinea „lirică"; invers, concepțiile-viziune, ce se prezintă direct ca atitudini intuitiv-poetice în fața existenței, sînt analizate din unghiul coeficientului lor de reflexivitate, sînt, altfel spus, controlate logic. Dar această dublă mișcare — prin care D. D. Roșca definește „obiectiv" cele două orientări — trădează și o căutare intimă și subiectivă: care este doctrina cea mai *validă* și, respectiv, atitudinea emoțională cea mai *pură* și mai aleasă; care este relația optimă dintre „lirism" și „reflexivitate"? Așadar, *definind*, tînărul gînditor *se* definește implicit pe sine; *căutînd, se* caută de fapt pe sine; apreciind cu „pro" și „contra", se propune și se afirmă discret pe sine. Trebuie să precizăm însă că experimentarea celor două modalități filosofice nu se petrece succesiv, ci *sincronic;* iluzia succesiunii o lasă doar modificarea temelor tratate la anumite intervale de timp și de la un text la altul; este însă evident că textul elaborat constituie doar un prilej de actualizare a gîndirii, care se propune și în funcție de natura temei tratate. Așadar, tensiunea dintre „lirism" și „reflexivitate" este sincronică și totodată continuă, căci reapare de la un text la altul. Totuși, pe această linie diacronică — ce coincide în exterior cu cronologia textelor — poate fi identificată o deplasare tematică de accent, pentru că: primele scrieri tratează despre concepțiile-viziuni (Pascal, Unamuno) și abia mai tîrziu intră pe scenă Hegel. Această modelare prea-

labilă pierde „concretul" procesului și estompează nuanțele; dar este sarcina analizei ce va urma să le repună în evidență.

3.1.1. **Concepțiile-viziune.** Prima serie de concepții experimentate de către D. D. Roșca este aceea a filosofiilor de tip viziune, iar între acestea primul moment — cronologic și valoric — este cel pascalian.

M o d e l u l o p t i m. P a s c a l. Începem cu această „linie de experiență" nu numai pentru că este prima atestată de cronologia textelor, ci și pentru că la *începutul* ei stă Blaise Pascal. Vom avea prilejul să constatăm pe viu valoarea unei observații profunde a lui Hegel: ceea ce stă la „început", reapare, în urma unui proces sinuos, la „sfîrșit", pentru că autentica mișcare nu poate scăpa de legea cercului sau spiralei. Într-un sens anume, Pascal ar trebui așezat la începutul ambelor „linii" modelate aici: el este singurul gînditor față de care D. D. Roșca nu schițează nici un fel de rezervă critică deschisă. Admirația mare a profesorului față de elini este însoțită de o rezervă tacită: ei ar fi putut să descopere, dar n-au descoperit infinitul. Admirația la fel de mare față de Descartes — față de gînditor și savant — este însoțită de o rezervă latentă în eseul *Descartes* și rostită deschis în *Existența tragică:* autorul „ideilor clare și distincte" întruchipează într-o formă pură dogmatismul raționalismului integralist. Pascal pare să fie singurul gînditor care satisface toate exigențele și întrunește toate preferințele spirituale ale lui D. D. Roșca. El este *modelul* modelelor. Iată ce ne spun indicii exteriori: primul text, trimis în țară de către tînărul student sorbonard, este o „scrisoare" despre Pascal (1923); mottoul care deschide volumul *Linii și figuri* (1943) este un fragment foarte semnificativ din *Cugetările* lui Pascal; tema pascaliană a relației dintre „spiritul de finețe" și „spiritul de geometrie" este omniprezentă în textele lui D. D. Roșca și în special în *Existența tragică* (1934); în sfîrșit, singurul gînditor menționat în *Cuvîntul înainte,* la ediția definitivă a *Existenței tragice* (1968) este Blaise Pascal. Textul despre Pascal ne oferă prima cristalizare — improprie și parțială — a *conștiinței tragice* a gînditorului român. Această cristalizare, *ocazionată* de contactul cu spiritualitatea lui Pascal și consemnată cu prilejul sărbătoririi centenarului său, este vizibilă în *selectarea* temelor despre care tînărul gînditor crede că sînt dominante și specifice pentru meditația pascaliană. Putem pune în evidență unghiul specific de receptare a lui Pascal printr-un examen comparativ cu alte modalități de receptare a gînditorului francez. În ale sale *Prelegeri de istorie a filosofiei,* Hegel nici nu-l menționează pe Pascal decît în *Introducere.* Bănuim motivul: Pascal nu reprezintă un moment „logic" în dezvoltarea *Ideii.* Hegel l-ar fi putut, eventual, menționa, ca pe unul dintre gînditorii care prefigurează, într-o modalitate tragică, „ironia romantică", ce marchează tocmai disoluția *Ideii Absolute.* Jean Wahl, într-un „tablou" al filosofiei franceze, ne spune de la început că din Pascal nu-l „reține" decît pe „apologistul religiei creștine", pe omul „credinței", care, înlocuind „certitudinea clarității cu incertitudinea clar-obscurului", a opus „îndoielii" carteziene — îndoială metodică — „starea de disperare"[1]. În exegeza pe care i-o consacră, Lucien Goldmann[2] vede în gîndirea lui Pascal o primă prefigurare dată, în chip impropriu dar tragic, raportului „parte-întreg", soluție care, trecînd prin momentul Spinoza, este desăvîrșită dialectic de către Hegel și apoi de Marx. În această exegeză valoroasă, Pascal devine, totuși, de la un punct, un bun pretext pentru demonstrarea aproximativă a unei teze de sociologie a

[1] Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française,* Paris, 1946, pp. 42—49.

[2] Lucien Goldmann, *Le dieu caché,* pp. 46—47.

culturii. În sfîrșit, gînditorul catolic Teilhard de Chardin îl privește cu mari rezerve pe Pascal, datorită „neliniștii"[3] acestuia, datorită oscilației lui tragice între „nevoile rațiunii" și „nevoile credinței". Caracterul tragic al conștiinței lui Pascal rezidă în faptul că el a încercat, cu pasiunea dusă pînă la disperare, să împace în sine nevoi spirituale ireconciliabile. Or, lectura lui D. D. Roșca — inevitabil selectivă —, mergînd în același timp pe analiza conștiinței pascaliene și a operei sale, sesizează *complexitatea* și caracterul *tragic* al spiritualității lui Pascal. Iată liniile tematice esențiale ale acestei conștiințe și ale operei sale.

Mai întîi: „chinuitorul *dor de nemărginire* pe care autorul *Provincialelor* l-a avut în măsură mai mare decît oricare alt spirit omenesc cunoscut"[4]. Deci, tema *ontologică* fundamentală pe care se definește conștiința lui Pascal este tema *infinitului*. Dar conștiința lui Pascal este esențial contradictorie, întrucît „setea de nemărginire" este însoțită „ca de o umbră veșnic prezentă, de o tragică și trează conștiință a neputinței iremediabile de a putea să îmbrățișăm vreodată infinitul"[5]. Altfel spus, mișcarea spontan-reflexivă a conștiinței pascaliene spre coordonatele extensive ale totalității existenței este secondată de conștiința secundă, auto-reflexivă, că mișcarea nu poate fi finalizată, că virtualitățile ei sînt ratate în punctul de plecare, *infinitul* fiind un cuprins de necuprins. Această mișcare contradictorie, ce nu se stinge în nici *unul* dintre sensurile ei și nici în *sinteza* lor „calmă" (Hegel), ci se amplifică odată cu mișcarea sensurilor ei opuse, ruinînd unitatea conștiinței și crescînd tocmai din această ruină, este însuși *modelul* conștiinței tragice. Definită în plan

[3] P. Teilhard de Chardin, *Le phenomen humaine*, 1956, p. 211.
[4] D. D. Roșca, *Pascal*, în *Linii și figuri*, p. 76.
[5] *Ibidem*, p. 77.

religios, această conștiință ia forma unei mișcări dureroase *între* semnele care atestă existența divinității și gîndul secund că aceste semne pot fi totuși înșelătoare: dramă a „credinței" plasticizată la noi în *Psalmii* lui Arghezi sau în blagiana *Tristețe metafizică*. În formularea concisă și exactă a lui Lucien Goldmann: „Un Dumnezeu mereu absent și mereu prezent, iată centrul tragediei"[6]. D. D. Roșca ne oferă însă o interpretare laică și raționalistă a lui Pascal: tema ontologică a infinității este scoasă într-un plin relief de către tînărul gînditor, iar tema divinității este lăsată în umbră, ca nereprezentativă pentru „modernul" Pascal. La acea dată, D. D. Roșca era convins deja că marea complexitate spirituală a lui Pascal este înnăscută, „adusă pe lume"; totuși, sensibilitatea lui axiologică este un ecou sau o consecință a contradicției în care intră conștiința filosofică pascaliană în fața infinitului.

Al doilea plan în care conștiința filosofică a lui Pascal se configurează este tocmai cel *axiologic*. Căci nevoia de absolut, trăită de conștiința pascaliană, este însoțită de o a doua „umbră": de „sentimentul nemaipomenit al mizeriei omenești, sentiment care, în sufletul lui Pascal, n-a arătat intermitențe, ba nici chiar clipe de liniștitoare slăbire"[7]. Și, deci, de „sentimentul de relativitate a tuturor valorilor", sentiment trăit de către Pascal, ca o a doua „umbră", „pînă în adîncuri". Prin sentimentul „relativității valorilor", Pascal anunță criza modernă a valorilor, pe care și un Nietzsche a trăit-o pînă în adîncuri.

Al treilea plan în care este definită conștiința filosofică a lui Pascal este cel *epistemologic*, căci din conștiința „imposibilității de a atinge vreodată infinitul" izvorăște și atitudinea critică a lui Pascal față

[6] Lucien Goldmann, *op. cit.*, p. 47.
[7] D. D. Roșca, *Pascal*, în *Linii și figuri*, p. 76.

de puterile cunoașterii umane: „Atitudinea aceasta critică față de puterile și hotarele inteligenței omenești este o altă trăsătură modernă la Pascal"[8]. Noi am zice că aceasta este a treia „umbră", cea epistemologică a conștiinței pascaliene. D. D. Roșca insistă asupra planului epistemologic al gîndirii lui Pascal, cu precizarea că, încercînd să rezolve contradicțiile pe care le ridică tema infinității în fața gîndirii, geniul pascalian „va face o mare descoperire în teoria cunoașterii". E vorba de celebra „inimă"; „Termenul «inimă» ne apare azi cam straniu, și nici nu e de altfel folosit în limbajul filosofic. Pascal întrebuințează încă pentru aceeași noțiune și cuvintele «natură», «sentiment», «credință». Termenul modern corespunzător, — dar pe care l-ar fi folosit și contemporanul lui Pascal, Descartes — e acela de «intuiție»"[9]. Întreg comentariul lui D. D. Roșca în jurul „inimii" pascaliene rămîne totuși destul de neclar, pentru că însuși termenul pascalian este și metaforic și plurivalent. Dar tocmai oscilația lui D. D. Roșca între mai multe sensuri pe care le-ar putea avea „intuiția" este semnificativă. Iată care sînt alternativele semantice pe care D. D. Roșca le atribuie contextual „intuiției". D. D. Roșca ne spune: „Dacă n-au cunoscut-o, Kant și Schelling au reinventat-o. Bergson însă a cunoscut-o bine. Mulți teoreticieni ai zilelor noastre o cunosc și mai bine"[10]. Trebuie însă să observăm că sensurile pe care *intuiția* le are la Kant, la Schelling și la Bergson sînt extrem de variate, calitativ distincte: pentru Kant „intuiția" este „empirică" și stă la baza cunoașterii; pentru Schelling și Bergson, „intuiția" este extraempirică și merge paralel cu cunoașterea logică, rațională, sau chiar împotriva ei. D. D. Roșca se referă apoi la Main de Biran și Jules Lachelier, care, pe urmele

[8] *Ibidem*, p. 78.
[9] *Ibidem*, p. 79.
[10] *Ibidem*.

lui Pascal, au criticat pretențiile cognitive ale inteligenței pure, critică ce sfîrșește prin „afirmarea legitimității actului moral și a credinței religioase"[11]. Tot aici este invocat și „noul pozitivism" al lui Le Roy, ce reia teoria pascaliană a celor „trei ordine": „determinismul", „finalitatea" și „grația". În acest ultim context de referință contemporană, „intuiția" este asociată cu actul *trăirii*, deci cu sentimentul moral și religios și cu *cunoașterea vie*, implicată în experiența morală și cea religioasă. Acest sens al „intuiției" este însă arațional, dacă nu irațional. Apoi, aceleiași „intuiții" i se acordă de către tînărul exeget o semnificație pur *cognitivă*, cu referință la fenomenele individuale, ireductibile calitativ: „*Cugetările* lui (Pascal) adaugă un nou capitol la clasica logică a lui Aristotel, capitol abia schițat, dar schițat în linii ferme. El s-ar putea chema: logica individualului, a contingentului, a dinamicului"[12]. În varianta a doua a textului despre Pascal este adăugată această sintagmă: „Ca atare, acest capitol poate fi considerat ca o încercare de lărgire a noțiunii de «rațional»"[13]. Totuși, în studiul *Rațional și irațional*, ce începe cu o schiță istorică a lărgirii noțiunii de „rațional", Pascal nu este menționat, ci numai Descartes, cu al său „cogito". Să adăugăm la toate acestea că termenul „intuiție" nu mai apare, cu o semnificație pozitivă, decît în unul din capitolele *Existenței tragice*. Or, această *oscilație* a lui D. D. Roșca între mai multe semnificații ale aceluiași termen („intuiția") este semnificativă pentru că: apărarea termenului pascalian și a prelungirilor lui contemporane indică participarea lui D. D. Roșca la un climat spiritual antiintelectualist, opus pretențiilor absolutizante ale rațiunii pure: oscilația în jurul semnificațiilor lui posibile denotă și efortul de clarificare a unei poziții personale, care

[11] *Ibidem*, p. 80.
[12] *Ibidem*, p. 81.
[13] *Ibidem*.

apreciază noutatea și valoarea „intuiției", dar nu se împacă totuși cu plurivalența sau chiar echivocul ei; de aceea, gînditorul raționalist, lucid, va abandona în textele sale originale acest termen. Iată însă și concluzia care încheie referințele multiple și subtextual eterogene în jurul termenului pascalian: Pascal este modern „prin aprecierea justă a rolului ce-i revine intuiției în orice proces cognitiv și prin întrezărirea unor posibilități diferite ale spiritului în această a sa funcțiune"[14]. Această încheiere — deși finalizează două nuanțe distincte ale termenului „intuiție" — este semnificativă tocmai pentru lectura *laică* ce o face D. D. Roșca „inimii" pascaliene, care, totuși, în biografia lui Pascal, devine, în cele din urmă, „credință" și „revelație". Meditația lui D. D. Roșca în jurul „inimii" pascaliene, cu toate oscilațiile ei, marchează efortul prim de clarificare, pe gîndirea lui Pascal, a ceea ce mai tîrziu, în opera de sinteză, se va numi „lirism" și „spirit de finețe".

Ultimul motiv al „modernității" lui Pascal ține de planul formei de elaborare, formă fragmentară, nesistematică, în care: „surprindem gîndul așa cum s-a desprins din suflet și cum s-a îmbulzit în condei: spontan, gol, cald. Aproape fiecare cugetare e o poemă lirică. Fraza nervoasă, ruptă, apăsată deschide perspective nemărginite imaginației"[15].

După cum ușor se poate observa, motivele „modernității" lui Pascal sugerează fără echivoc, punct cu punct, tocmai ceea ce numeam *planurile* sintezei filosofice. În acest sens, eseul despre Pascal — și ne limităm demonstrația la acest moment, ea putînd fi refăcută pentru oricare dintre „figuri" — pare un comentariu *prefigurativ* și *aplicativ* al conceptului de „filosofie", pe care l-am modelat în capitolul anterior. Dar, concept *prefigurativ*, pentru că nici nivelurile (ierarhia judecăților), nici simetriile și nonsimetriile unei sinteze nu sînt încă schițate. Deși pe o cale proprie, D. D. Roșca se pierde deci adeziv în Pascal, se pierde în ceea ce raționalul și totodată sensibilul și intuitivul spirit al lui D. D. Roșca crede că este și crede că rămîne din Pascal. Iată însă mai precis sensul și limita acestei „pierderi". Toate motivele tematice ale „modernității" lui Pascal le vom găsi restructurate în *Existența tragică:* tema infinității existenței, tema relativității valorilor, tema limitelor cunoașterii și tema formei de elaborare. Să reluăm, din altă perspectivă, doar prima și ultima dintre teme.

D. D. Roșca trăiește el însuși, „pînă în adîncuri", descumpănirea pascaliană în fața *infinitului*. Putem măsura cu acest prilej apropierea lui D. D. Roșca față de Pascal măsurînd distanța lui Hegel față de acesta din urmă și, deci, implicit, distanța lui D. D. Roșca față de Hegel. Hegel este acela care polemizează radical cu tema infinitului înțeles ca *pură extensiune*, ca lipsă de limită, sau nelimitată amînare a limitei. Pentru Hegel, infinitul extensiv nu este decît o variantă, și anume cea subiectivă, a adevăratului infinit; această variantă Hegel o numește „răul infinit". Să-l ascultăm pe marele dialectician: „De fapt însă, această *sublimitate* modernă nu face mare obiectul, care mai curînd scapă, ci numai *subiectul*, care înghite în el cantități așa de mari. Sărăcia acestei elevații rămasă subiectivă, care urcă sus pe scara cantitativului, se trădează pe ea însăși, prin faptul că ea mărturisește că în munca ei zadarnică nu ajunge mai aproape de ținta infinită, care, pentru a fi atinsă, e, evident, nevoie de a recurge la alte procedee"[16]. Hegel crede — după cum vom mai vedea — în absoluta unitate dintre „inten-

[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem*, p. 82.
[16] G. W. Fr. Hegel, *Știința Logicii*, Ed. Academiei, București, 1966, p. 217.

siunea" şi „extensiunea" gîndirii. Tradus într-un limbaj exterior, aceasta înseamnă că: ceea ce este *adevărat* „acum" şi „aici" este adevărat „oricînd" şi „oriunde", şi deci n-are sens să re-căutăm acest adevăr în infinitatea spaţiului şi eternitatea timpului, pentru că îl vom re-găsi tautologic. Mai mult, această căutare, crede Hegel, este indiciul caracterului abstract şi vid al gîndirii, care evadează din concret, care nu se adînceşte comprehensiv în ceea ce este dat intensiv „acum", „aici". Or, cu referinţă la această temă, Pascal afirmă fără echivoc existenţa unei *fisuri*, a unei nonsolidarităţi între „extensiunea" şi „intensiunea" gîndirii, afirmaţie prezentă în propoziţia de o adîncime şi o frumuseţe deconcertantă: „Nici o idee nu se apropie de întinsul spaţiilor ei"[17]; ceeea ce înseamnă că „spaţiul" pe care-l *atinge* ideea nu coincide cu spaţiul pe care-l *vizează* ideea, că între ele se intercalează mereu o distanţă infinită. Ni se pare evident că „atitudinea spirituală" — emoţională şi reflexivă — a lui Pascal în faţa *infinitului* este *una* dintre sursele spirituale ce alimentează „enunţul de fundal" al *Existenţei tragice:* „Existenţa este inextricabilă". Nu numai tema infinitului, ca temă rece şi reflexivă — aşa cum a abordat-o Descartes —, ci mai ales *neliniştea* în faţa infinitului este, în cazul lui Pascal şi al comentatorului său român, o neliniştе fraternă, care alimentează şi este la rîndul ei alimentată de aceeaşi *conştiinţă tragică*.

După cum am anticipat, să revenim din alt unghi şi la a patra temă, aceea a *formei* de elaborare. Dacă plecăm de la comentariul pe care D. D. Roşca îl face formei pascaliene de elaborare, formă *nesistematică* în care gîndul este „spontan, gol, cald", iar fraza este „nervoasă, ruptă, apăsată", putem defini prin *antiteză* modelul ideal al formei sistematice, potenţial

[17] Blaise Pascal, *Scrieri alese*, 1967, p. 6.

sistemică. Aceasta ar însemna că în forma sistematică gîndul este „elaborat, disimulat, rece", iar fraza este „calmă, lineară, egală". Nu numai această antiteză, ci şi comentariul însuşi al lui D. D. Roşca vădeşte *afinităţile* lui pentru forma de elaborare pascaliană, afinităţi ce ţin de sensibilitate. Să adăugăm, ca motiv suplimentar pentru aceeaşi afinitate, faptul că Pascal n-a ajuns să-şi elaboreze „viziunea" într-o „doctrină" apologetică.

S-ar putea crede că apropierea pe care o facem între D. D. Roşca şi Pascal, apropiere evidentă *sub* comentariul tînărului exeget, este modelată excesiv. Există însă în „scrisoarea" trimisă de către D. D. Roşca din Paris, cîteva pasaje care sînt eliminate în varianta a doua, pasaje în care D. D. Roşca mărturiseşte deschis că stă „pe poziţia lui Pascal". Iată primul pasaj: „În general Pascal a schiţat în linii mari, o filosofie modernă şi foarte izolată în secolul XVII şi al XVIII-lea: a încercat să substituie o filosofie a sentimentului şi a voinţei unei filosofii a intelectului pur şi — cum am văzut — fără să nege drepturile raţiunii, cum susţine d. P. Souday cu o ironie deplasată într-un articol al său din „Le Temps" 28/6 — 1923 că Pascal vrea să opună o filosofie a «ideilor obscure» unei filosofii a «ideilor clare şi distincte». Iar noi sîntem dispuşi a admite *împreună cu Pascal* (s.n. T.C.) că o filosofie a «ideilor obscure» este mai largă, îmbrăţişează o parte mai bogată a realităţii, decît o filosofie a «ideilor clare şi distincte» a domnului P. Souday. Şi cu noi e toată psihologia şi teoria cunoaşterii contimporană. Această filosofie, delimitînd cu preciziune domeniul ştiinţei, salvează totodată necesităţile şi aspiraţiile conştiinţei religioase şi morale"[18]. Trecînd peste caracterul ocazionat şi pulsul polemic al aces-

[18] D. D. Roşca, *Scrisoare din Franţa. Pascal şi filosofia contemporană*, „Viaţa românească", XV, nr. 6, 1923, p. 448.

tui text, el mărturisește: *adeziunea* lui D. D. Roșca la spiritualitatea pascaliană și la prelungirile moderne ale acesteia. Fragmentul omis prefigurează totodată, în formă schițată, și cele două *niveluri* ale sintezei filosofice: nivelul *reflexiv*, ținînd de drepturile „bine cîntărite" ale rațiunii, și nivelul *evaluant*, ținînd de „nevoile" afectiv-emoționale ale conștiinței. Al doilea fragment eliminat — fragment care încheie scrisoarea — schițează tocmai consonanța dintre „conștiința" lui Pascal și ceea ce D. D. Roșca numește „conștiința contimporanilor": „Iată motivele care ne-au îndemnat să credem că în aceste zile de misticism care renaște, cînd războiul a trezit în inimi o arzătoare nevoie de a crede, comemorarea lui Pascal nu poate fi numai o aniversare. Ea ar trebui să fie un prilej de trecere în revistă a valorilor pe care le recunoaște ca ale sale conștiința *morală* și filosofică a vremii noastre. Conștiință de o *exasperantă complexitate*, iată cum ne apare conștiința contimporanilor noștri. Lăsîndu-se răpită de raționamentele cochete ale inteligenței largi și tolerante a lui Renan, surprinzîndu-și expresia unor ascunse aspirații ale sale în noua scară de valori a lui Fr. Nietzsche și ascultînd, în același timp, cu înțelegătoare simpatie evanghelia resemnării a unui Dostoievski, dorind să împace în sine idealuri diverse și adesea contradictorii, deci ireconcilibile, era lucru firesc ca această conștiință să-și regăsească un intim și cald colț din sine însuși în strigătul de durere al lui Blaise Pascal"[19]. Această schiță de portret a „conștiinței contimporanilor" este totodată și un disimulat *autoportret:* el trădează conștiința de o „exasperantă complexitate" a tînărului gînditor, ca și unele dintre tendințele spirituale divergente ale timpului, pe care încearcă să le concilieze. Textul atestă o criză spirituală, de creștere, care va rămîne încrustată în biografia conștiinței sale și care ar putea fi definită prin propoziția — de extracție kierkegaardiană — a lui Unamuno: „Conștiința este o boală".

[19] Ibidem.

Am spus că D. D. Roșca se „pierde" în universul pascalian, că se pierde fără rezerve. Distanța dintre ei nu apare în acest text comemorativ, din mai multe motive, dintre care unul ni se pare esențial: D. D. Roșca ne oferă o lectură esențializată, dar totuși *selectivă*, adică raționalistă, a „misticului Pascal". Trebuie să măsurăm însă în final, din exterior, și distanța dintre ei, în principal cu referință la tema *infinității*. În ultimă analiză, Pascal consideră *infinitatea* nu numai ca o determinație reală a existenței, ci și ca un *indiciu* simbolic al existenței lui Dumnezeu, și în această privință el se apropie de Descartes. El încearcă să iasă din contradicția tragică a conștiinței prin convertirea obiectului ei (infinitatea) într-un obiect de credință — Dumnezeul lui Avraam. Deci, spre deosebire de Hegel, care convertește determinația reală a infinității existenței într-un „concept", și spre deosebire de Pascal, care, la limită, o convertește într-un semn al divinității, pentru D. D. Roșca, infinitatea și eternitatea extensivă sînt determinații *reale*, dar și *semne* ale infinitei *complexități calitative* a existenței, din care Dumnezeu a dispărut ca centru de referință și orientare a omului. „Închis" și „mut", dar așteptat de către Pascal, Dumnezeu i s-a „arătat" în cele din urmă, ca „foc", după cum i s-a „arătat" lui Descartes sau Kierkegaard; dar apoi, „Dumnezeu a murit" (Nietzsche). „Moartea lui Dumnezeu", care a asigurat *sensul* ultim al lumii, antrenează acest paradox: „sensul" dispare, dar *nevoia* de „sens" rămîne, ca un ecou sau ca o urmă. Dacă această nevoie rămîne întreagă și nealterată în cîmpul conștiinței; dispariția lui Dumnezeu nu poate marca decît o infinită potențare și o purificare a conștiinței tragice în forma ei laică. Deci,

dincolo de diferența esențială care-i desparte și care ține de natura „marelui Tot", D. D. Roșca găsește în meditația pascaliană o primă ocazie de cristalizare a conștiinței sale *tragice*.

Modelul intermediar. Unamuno. Pe linia concepțiilor de tip viziune, concepția lui Unamuno constituie un model intermediar. Dacă D. D. Roșca se identifică cu „neliniștea" lui Pascal, cu „strigătul lui de durere", în schimb viziunea lui Unamuno asupra existenței este văzută de la o anumită distanță, cu anumite rezerve, ce nu anulează, ci nuanțează admirația lui pentru marele spaniol. Din eseul despre Unamuno, bogat în idei adînci și subtile, vom degaja doar cîteva enunțuri semnificative în ordinea de probleme care ne interesează aici.

Tocmai pentru că D. D. Roșca ia o anumită distanță față de Unamuno, reflecțiile sale despre esența filosofiei de tip viziune — pe care opera spaniolului i le prilejuiește — sînt mai multe și mai bogate față de cele doar *implicate* în eseul despre Pascal. Mai întîi, în eseul despre Unamuno, D. D. Roșca fixează „linia" istorică a filosofiilor de tip „viziune", ce se alimentează din sentiment și din experiența trăită, subiectivă. Această „linie" pleacă de la Sf. Augustin, trece prin romantismul german, apoi prin Kierkegaard și Nietzsche, sfîrșind în diverse curente antiintelectualiste sau iraționaliste ale vremii sale. Așa cum în eseul despre Pascal, definind „conștiința contimporanilor", D. D. Roșca își face, implicit, un autoportret spiritual, tot astfel, definind o „linie" pe care o reprezintă Unamuno, el definește implicit una din „liniile" filosofice care alimentează meditația proprie.

În al doilea rînd, cu referințe la Unamuno, dar și în acord cu Unamuno, D. D. Roșca definește filosofia astfel: „Ca mulți alții înaintea lui, Unamuno e convins că oricare ar fi filosofia noastră, ea se desprinde dintr-un sentiment adînc, permanent, imediat, pe care-l are sufletul nostru în fața vieții și nu din atitudinea pur intelectuală ce ne-ar plăcea și dorim să avem. Aceasta din urmă se altoiește întotdeauna, vrem, nu vrem, pe cea dintîi, e efect și nu cauză"[20]. Sintagma citată ne trimite direct spre *Existența tragică*, spre disocierea celor două niveluri fundamentale ale sintezei filosofice: „liric" și „reflexiv".

În al treilea rînd, lectura lui Unamuno îi prilejuiește lui D. D. Roșca schițarea unei idei adînci și originale, formulată spre sfîrșitul eseului. Viziunea lui Unamuno asupra existenței este de esență *tragică:* ea se bazează pe recunoașterea unor contradicții ale existenței, ce *nu pot*, dar nici *nu trebuie*, după părerea lui Unamuno, să fie conciliate. Unamuno, după exemplul lui Kierkegaard, se războiește cu conceptul *sintetic* hegelian ce unește contrariile și elimină astfel neliniștea spiritului, făcîndu-l „calm". Or, D. D. Roșca afirmă că *aceeași* viziune, viziune ontologică de esență tragică — bazată deci pe ideea caracterului ireconciliabil al contradicțiilor existenței — poate fi consonantă, în ordinea conștiinței subiective, cu diferite atitudini „sentimentale": și cu o reacție de *resemnare*, dar și cu una *combativă*. Neputința de a concilia contrariile este iremediabilă, fatală, dar, zice D. D. Roșca, referindu-se la Unamuno: „Vedem deci că printr-o introvertire spinozistă de perspectivă, o fatalitate care ar fi putut fi ușor cauză de renunțare, se schimbă pentru Unamuno într-un binefăcător dar al cerului: izvor etern de luptă, deci de veșnică tinerețe, perpetuă afirmare a conștiinței"[21]. Ideea „introvertirii de perspectivă", cu referință la Spinoza, vrea să ne spună că: ontologia lui Spinoza, bazată pe ideea *substanței unice*, poate conduce la resemnare (ea are evidente implicații fataliste), dar și la optimism, printr-o „intro-

[20] D. D. Roșca, *Unamuno*, în *Linii și figuri*, p. 186.
[21] *Ibidem*, pp. 193—194.

vertire" spirituală. Deci, *aceeași* imagine *obiectivă* asupra existenței poate prilejui *atitudini* morale *diferite:* iată o idee esențială, schițată aici cu referință la Unamuno și dezvoltată apoi, după cum vom vedea, în chip amplu, în partea finală a *Existenței tragice.* Expresia „introvertire de perspectivă" anunță tocmai contradicția de elaborare a operei de sinteză, pe care am definit-o. Contradicție prezentă deja chiar și în eseul despre Unamuno, căci D. D. Roșca ne spune, mai întîi, împreună cu Unamuno, că *la baza* oricărei filosofii stă un „sentiment adînc"; dar, cu referință la Unamuno, tot el ne spune că aceeași imagine „obiectivă" asupra existenței poate prilejui atitudini morale *diferite,* sau chiar *opuse.* Or, această contradicție a exegetului izvorăște din nevoia de a lectura și de a asimila în chip raționalist o poziție de gîndire iraționalistă. Contradicția apare tocmai la limita subțire dintre acceptarea și negarea poziției iraționaliste referitoare la interpretarea genezei și esenței filosofiei. Pentru că în acest context de exegeză apare și distanțarea explicită față de Unamuno. Deși avansate cu delicatețe, rezervele lui D. D. Roșca față de viziunea lui Unamuno sînt ferme, clare. D. D. Roșca schițează în acest eseu un argument critic ce va apare în textele ulterioare, și pe care-l putem numi „contradicția întemeierii iraționaliste". Iată esența acestui argument. Unamuno, în numele credinței și al „pasiunii" duse pînă la „nebunie", s-a războit toată viața cu „rațiunea", dar, „lucru inevitabil: atitudinea afectivă față de marile probleme ale existenței, Unamuno, purtător de război neîntrerupt contra rațiunii, o sprijină pe o pleiadă de argumente raționale"[22]. Deci, iraționalismul se „auto-devorează"[23] chiar în încercarea sa de întemeiere, căci este nevoit, pentru a se propune,

[22] *Ibidem,* p. 187.
[23] Petre Botezatu, *Valoarea deducției,* p. 63.

să recurgă la argumentația rațională. Am zice deci că tăcerea lui Pascal din partea finală a vieții sale este un semn de consecvență. Pe fondul acestei critici, D. D. Roșca ne sugerează și caracterul selectiv, dirijat în consonanță cu credința, al lecturilor lui Unamuno: „Astfel, partea critică a filosofiei kantiene, deci partea cea mai importantă a acestei filosofii nu-l interesează pe admiratorul lui Don Quijote decît în măsura în care «curăță terenul» pentru marile afirmații ale credinței. Simple postulate pentru Kant, aceste afirmații sînt pentru Unamuno adevăruri peremtorii"[24]. Altfel spus, spre deosebire de Pascal — invocat direct de către D. D. Roșca doar în varianta a doua a eseului despre Unamuno — care a „pledat pentru o colaborare rodnică a «spiritului de finețe» cu «spiritul de geometrie», colaborare pe care a crezut-o posibilă, Unamuno, el, a urmat o altă cale: s-a străduit să înlăture cu totul «spiritul de geometrie»"[25]. Critica adresată lui Unamuno ne repune în fața unui ideal de filosofie despre care D. D. Roșca afirmă că este schițat de către Pascal. D. D. Roșca formulează o anumită rezervă față de calitatea „sensibilității" lui Unamuno, căreia îi descifrează, printr-o lectură simptomală subtextul: „Singur sentimentul și voința ne mîntuie, crede apostolul lui Don Quijote. De aici afirmația brutală și perseverentă a sentimentului. Știut lucru este însă că brutalitatea și încăpățînarea sînt cele mai adesea semne de slăbiciune, nu de tărie"[26]. Exprimîndu-ne în limbajul *Existenței tragice,* „lirismul" trebuie să fie „tradus", „strecurat", ca să nu devină „declamare".

Acum, analiza comparativă a celor *două* variante despre Unamuno duce la concluzia că ele sînt identice la nivelul *fondului* de idei. Anumite paragrafe

[24] D. D. Roșca, *Unamuno,* în *Linii și figuri,* p. 187.
[25] *Ibidem,* p. 191.
[26] *Ibidem.*

și expresii — eliminate, adăugate sau modificate — dezvăluie însă o oscilație aparent paradoxală a atitudinii lui D. D. Roșca, pe un fond de continuitate. Varianta „1" trădează o mai intensă participare a tînărului gînditor la climatul spiritual al „viziunii" lui Unamuno, de unde și expresiile cam tăioase, de genul: „Inteligența rece n-are ce căuta aici, inteligenței trebuie să-i premeargă sentimentul"[27], expresii eliminate în varianta „2". Invers, însă: deși varianta „2" marchează o mai sensibilă distanțare față de *climatul* filosofiei lui Unamuno, ea înregistrează, pe anumite secvențe, o mai nuanțată definire a unor poziții de gîndire ale marelui spaniol. Ne rezumăm și aici la un exemplu. În varianta „1": „Pentru el filosofia nu îndeplinește o funcțiune a cunoașterii, filosofia e poezie"[28]. Și același text, în varianta „2": „Pentru el filosofia îndeplinește mai mult o funcțiune poetică decît de cunoaștere"[29].

Apoi, în varianta „1", termenul „eu" este relativ frecvent, pe cînd în varianta „2" termenul este eliminat sau înlocuit cu expresii impersonale: deci o deplasare discretă de accent de la „eu" spre „noi". Iată cum se petrece această deplasare într-o sintagmă ce definește esența donchișotismului. În varianta „1" se spune: „Datoria fiecărui credincios al quijotismului este de a susține, sus și tare, ceea ce crede și de a-și opune această credință credințelor societății din care face parte și credințelor lumii întregi cu riscul de a deveni ridicol"[30]. Exegetul merge așadar — lecturîndu-l pe Unamuno — pe ideea unei *revolte* sociale și metafizice *totale*, fără rezerve și concesii, revoltă a „eului" conștient de valoarea

[27] D. D. Roșca, *Miguel de Unamuno* (Scrisoare din Paris), „Viața românească", XV, 1923, nr. 8—9, p. 292.
[28] Ibidem.
[29] D. D. Roșca, *Unamuno*, în *Linii și figuri*, p. 186.
[30] D. D. Roșca, *Miguel de Unamuno* (Scrisoare din Paris), p. 190.

„credinței" sale. Iată aceeași idee, sensibil remaniată în varianta „2": „Datoria fiecărui credincios al quijotismului este de a susține sus și tare, ceea ce crede, și de a opune, *dacă este nevoie*, această a sa *convingere, chiar și cu* riscul de a o opune credințelor lumii întregi, *chiar și cu* riscul de a deveni ridicol"[31] (s.n. T.C.). A doua variantă introduce o restricție axiologică și de arie în revolta subiectului față de „credințele lumii întregi", făcută cu referință la esența „donchișotismului", făcută însă după apariția *Existenței tragice*, dar trădînd și o modificare de atitudine interioară a lui D. D. Roșca: o deplasare de accent de la „eu" spre „noi", deplasare ce se va petrece trecînd, pentru un moment, prin *impersonalitatea* hegeliană.

Modelul degradat. Neotomismul. Un model degradat de filosofie-viziune îl reprezintă neotomismul, care marchează nu o „renaștere", ci o „restaurație". „Scrisorile" despre neotomism, trimise în țară de către tînărul gînditor, sînt: un semn de intensă participare la mișcarea de idei a timpului și sînt modele de subtilitate în analiză și vervă polemică. Asupra părerilor lui D. D. Roșca despre *doctrina* neotomistă vom reveni. Aici ne interesează părerea lui despre *atitudinea* subiectivă ce stă la baza scrierilor reprezentanților lui — Massis și Maritain. Viziunea pură, bazată pe *iubirea* fără margini, a creștinismului originar, păstrată încă în „doctrina albastră" a Sfîntului Toma, este complet degradată în neotomismul belfegorizat, care, prin reprezentanții săi, unește *credința fanatică* cu *intoleranța* pătimașă și agresivă. De aici atitudinea reprezentanților lui față de toate formele culturii și față de oamenii de cultură: atitudine dură, neiertătoare. Massis vede în literatura modernă doar o „abatere" perversă de la moralitatea creștină, o „patologie". Iată schița de

[31] D. D. Roșca, *Unamuno*, în *Linii și figuri*, p. 190.

portret sufletesc al lui Massis: „Domnul Massis nu rîde niciodată. Sectar pătimaș, domnia sa e obsedat pururea de opera pe care vrea să o îndeplinească"[32]; din această obsesie provine *tonul* afirmațiilor lui „tari": „Caracterul imperios și tonul în care vorbește domnul Massis e adesea un ton de comandă", încît: „D-l Massis își tratează adversarii de vinovați și de perverși"[33]. Dar atitudinea și gîndirea acestui neotomist care este obsedat de „ideea de ordine: în literatură, în politică, pretutindenea"[34], *nu sînt libere:* „Toată cugetarea domniei sale fiind inspirată și pusă în serviciul unui pragmatism politic și religios"[35]. Același fanatism intolerant îl ilustrează Maritain. Mai ales cu referință la el, D. D. Roșca dezvăluie pătrunzător deformațiile de perspectivă pe care le antrenează *pasiunea* fanatică. Mai întîi neputința unui spirit pătimaș de a înțelege și altceva decît ce crede el însuși: „Plimbîndu-și peste tot simpatiile și antipatiile sale, d-l Maritain se regăsește pe sine pretutindenea"[36]. Portretul pe care catolicul Maritain îl face lui Luther este fals, pentru că neotomistul vede în Luther numai ceea ce *vrea* el să vadă, de aceea: „Cu toată vioiciunea stilului și puterea expresiei, d. Maritain mai mult aruncă decît ridică un văl de pe personalitatea lui Martin Luther"[37]. La neotomiști, „experiența morală" este degradată în atitudine *moralizatoare,* falsificînd atît experiența religioasă cît și calitatea gîndirii. Atitudinea lui D. D. Roșca față de *intoleranță,* față de toate formele ei, este intransigentă. În concluzie:

[32] D. D. Roșca, *O patologie a literaturii* (Scrisoare din Paris), „Viața românească", 1924, nr. 3, p. 457.
[33] Ibidem, p. 458.
[34] Ibidem.
[35] Ibidem, p. 459.
[36] D. D. Roșca, *O restaurație filosofică în Franța,* „Viața românească", 1926, LXVII, p. 268.
[37] Ibidem.

Prima „linie" de experiență filosofică cristalizează atitudinea emoțională și reflexivă a lui D. D. Roșca față de *atitudinea subiectivă* care stă la baza filosofiilor de tip viziune: adeziunea față de *neliniștea* pascaliană, față de „spiritul de finețe" sensibil la varietatea calitativă a formelor existenței; participare adezivă față de climatul tragic al viziunii lui Unamuno, dar rezervă față de absența „spiritului de geometrie" și față de afirmarea „perseverentă" a sentimentului; critica fără de rezerve a fanatismului și intoleranței în atitudine. Diapazonul primei experiențe se înscrie deci între *neliniștea* larg înțelegătoare, ce nu se fixează într-o formulă definitivă de experiență, și fanatismul îngust și aservit. În și din experimentarea acestui diapazon afectiv-reflexiv se va cristaliza treptat o nouă concepție și atitudine în fața existenței: liberă și gratuită, dar totodată angajată tocmai în libertatea ei; precum și o concepție metafilosofică despre esența „lirică" a sintezelor filosofice.

3.1.2. **Concepțiile-doctrină.** A doua serie filosofică experimentată de către D. D. Roșca este seria concepțiilor-*doctrină*, serie ce se distribuie și ea, valoric, pe trei modele.

Primul model optim. Hegel. În ordine cronologică, la începutul și sfîrșitul acestei serii stă Hegel. Prima variantă de exegeză asupra lui Hegel — *Note pentru o introducere în filosofia lui Hegel*[38] — marchează și punctul de maximă apropiere față de *dialecticianul* german, iar ultima variantă[39], elaborată înainte de *Existența tragică*, marchează o distanțare critică francă față de *doctrina* hegeliană. Primul text asupra lui Hegel dovedește o excepțională cunoaștere în adîncime și extensie a filosofiei

[38] D. D. Roșca, *Note pentru o introducere în filosofia lui Hegel*, Ed. Minerva, 1927, nr. 1—2.
[39] D. D. Roșca, *Hegel*, în *Linii și figuri*, pp. 85—149.

hegeliene, iar variantele ulterioare trădează caracterul dramatic al confruntării lui D. D. Roșca cu filosofia hegeliană. *Notele* anunță un vast program de *„renaștere a hegelianismului"*, de dezvoltare constructivă a filosofiei hegeliene. A doua parte a *Notelor* anunță direcțiile acestui program, care însă va fi ulterior abandonat, dialogul cu filosofia hegeliană desfășurîndu-se mai departe esoteric, în intimitatea laboratorului de lucru. Prima parte a *Notelor* conține cîteva elemente teoretice care schițează o adevărată teorie a „renașterii" în filosofie, ca prolegomenă la „renașterea hegelianismului".

Pentru a ilustra perenitatea „ideilor filosofice", D. D. Roșca recurge la o comparație a filosofiei cu știința; în timp ce o „teorie științifică", dacă este contrazisă de o nouă experiență, cade în uitare și intră în „camera cu vechituri", care este „istoria unei științe pozitive", o „idee filosofică" mare și un „sistem" construit în jurul unei „idei filosofice" nu moare definitiv niciodată. Iată cîteva sintagme care definesc destinul aparte al „ideilor filosofice" în istorie, destin apropiat de cel al artei: „Un mare sistem filosofic trăiește oarecum în mod intermitent"; o mare „idee filosofică" poate să cadă provizoriu în desuetudine și apoi să reînvie, „să se afirme din nou ca o putere creatoare de unitate spirituală și, deci, fecundă"; „și iată de ce istoria filosofiei se confundă cu filosofia însăși"[40]. Ultima propoziție pare, ca enunț, curat hegeliană. Este însă numai în aparență hegeliană, deoarece D. D. Roșca afirmă aici mai degrabă o dialectică a „renașterii" prin *saturație* și *compensație*, procese ce au loc între momentele de „integrare" și „dezintegrare" a experienței, într-o sinteză și sub o „idee filosofică"; deci, fenomenul de „renaștere" urmează o dialectică a *ritmului*, și nu una suitor integrativă și sintetică. Acest

[40] D. D. Roșca, *Note*, p. 32.

ritm se desfășoară astfel: „ideea filosofică" integrează și coordonează într-o „perspectivă" unică, elementele de experiență variate și eterogene ale unei epoci culturale; experiența însă se dezvoltă și *sparge cadrele* sintezei filosofice, dezintegrînd sistemul, dar nu anulează și valoarea „ideii filosofice" integratoare; cînd formele „experienței", dezvoltîndu-se în afara sistemului și împotriva lui, ajung prin „fărîmițare" să tindă spre „infinit", atunci „Nevoia unei concepții unitare a vieții și a realității se afirmă din nou", iar omenirea, „în lipsa unui alt sistem", își „întoarce privirile către un sistem abandonat, și lărgindu-i cadrele, îl adoptă din nou"[41]. Sînt cuprinse aici trei condiții restrictive, extrem de importante, ale fenomenului de „renaștere filosofică"; „renașterea" este posibilă și necesară după *dezintegrarea* unui „sistem", datorită *lărgirii experienței;* apoi, dintr-un „sistem" vechi se reia doar *„ideea"* coordonatoare, nu și *„cadrele"* lui, care trebuie restructurate potrivit noii experiențe; în sfîrșit, la o „idee veche" se recurge numai în *absența* unei idei filosofice „noi". Întreg comentariul lui D. D. Roșca ne conduce la aceste concluzii: „ideea filosofică" sau „perspectiva" de integrare a experienței are o relativă *autonomie* în raport cu „faptele de experiență"; „ideile filosofice" au o viață proprie, o valoare intrinsecă și o mai mare durabilitate, comparativ cu experiența și cu ideile științifice. Și acest text, ca și celelalte texte de tinerețe, nu invocă direct „fapte de știință", sau *idei* științifice, ci doar concepții filosofice, acestea fiind mediul spiritual privilegiat în care D. D. Roșca se mișcă. Este evident aici o anumită rezervă și teamă a gînditorului față de caracterul trecător al adevărurilor științifice, despre care D. D Roșca afirmă că, o dată contrazise, intră la „lada cu vechituri" a istoriei științei. Judecată po-

[41] Ibidem, p. 34.

trivit textelor, concepția filosofică originală a lui D. D. Roșca se dezvoltă și se cristalizează treptat, *atît* prin experimentarea unor variate concepții filosofice, cît și prin meditația asupra noilor „fapte de experiență" și a ideilor științifice. Meditația asupra „faptelor de știință" nu este consemnată de texte, dar trebuie să o presupunem, date fiind „faptele de știință" invocate în *Existența tragică*. Accentul cade însă preferențial și fundamental pe experimentarea *concepțiilor* filosofice. Tot conținutul *Notelor* o dovedește: D. D. Roșca nu pleacă aici de la analiza *noilor* experiențe, de tot soiul, ale timpului, ci de la Hegel, și *crede* în „renașterea hegelianismului", deci în posibilitatea de a coordona și sintetiza o experiență *nouă* dintr-o perspectivă *veche*, această posibilitate fiind una de principiu, tradițională și persistentă: „Istoria cugetării omenești înregistrează acest fapt curios (al „renașterii" — n.n., T.C.) prin capitolele pe care le consacră *neo*platonismului și *neo*criticismului... etc. și prin cel pe care îl va destina într-o zi *neohegelianismului*"[42].

Argumentele prin care D. D. Roșca motivează această posibilă și necesară „renaștere" sînt mai multe. Vom reține aici doar cîteva. Mai întîi, Hegel nu trebuie „reînviat", deoarece, ideile sale stau deja la baza diverselor discipline de specialitate, a diverselor teorii (istorice, de drept, politice, estetice), chiar dacă autorii lor nu știu acest fapt: „Și putem spune fără nici un fel de exagerare că patrimoniul intelectual al timpului în care trăim e construit în parte covîrșitoare din moștenirea pe care ne-a lăsat-o Hegel"[43]. Este subliniată apoi necesitatea de sistematizare a experienței, necesitate pe care filosofia hegeliană a satisfăcut-o integral: „Această întoarcere la Hegel nu constituie nicidecum o încer-

[42] Ibidem.
[43] Ibidem, p. 37.

care donquijotească de a învia un trecut mort. Căci, dacă s-a vorbit atît și se poate vorbi încă în unele privințe de un «eșec», el n-a atins decît în parte — și pentru nevoile secolului nostru nu cea mai însemnată parte — a tentativei de sistematizare întreprinsă de marele filosof german"[44]. În sfîrșit, este indicat *sensul* precis și *domeniile* în care este posibilă întoarcerea la Hegel, care este deja prezent în epocă prin unele idei particulare: „Iată de ce cînd constat și preconizez o întoarcere la Hegel, nu o fac fiindcă aș crede că aceste idei mai au nevoie să fie «reînviate» prin această întoarcere. Dar avem nevoie de o întoarcere la Hegel — precis de tot: la *Logica* și la metafizica lui Hegel — pentru a reda acestor idei unitatea de care au nevoie"[45]. Deși schițată ipotetic, ideea de a dezvolta o nouă filosofie plecînd de la „liniile" fundamentale ale filosofiei hegeliene este afirmată *fără echivoc:* „Iată de ce o nouă studiere a *Logicii* hegeliene va fi poate utilă, iar încercarea de a găsi aci principiile conducătoare pentru crearea unei concepții unitare despre lume și viață ar putea fi eventual încoronată de succes"[46]. Cu această perspectivă de apreciere, D. D. Roșca se află în punctul de *maximă apropiere* față de Hegel. Dar chiar în acest punct de *maximă apropiere* sînt prezente și două linii esențiale de *distanțare* față de Hegel. Mai întîi — și chiar potrivit teoriei despre fenomenul „renașterii" — D. D. Roșca nu preconizează o reluare *globală*, ci una selectivă a filosofiei hegeliene: deci, a *Științei logicii*, a „ideii filosofice" fecunde din această operă, pentru că, spre exemplu, *Filosofia naturii* „cu adevărat a murit pentru totdeauna". În al doilea rînd — și această „linie" de distanțare este fundamentală — D. D. Roșca nu face o lectură hegeliană a filosofiei hegeliene. D. D. Roș-

[44] Ibidem.
[45] Ibidem, p. 49.
[46] Ibidem.

ca este preocupat evident de degajarea „ideii filosofice" hegeliene, deci de structurile cognitive și logice ale acestei filosofii; *dar*, sub aceste structuri cognitive, tînărul exeget încearcă să vadă nevoile *sufletești* din care a izvorît ideea hegeliană, deci funcțiile prereflexive care au instituit-o, întreprindere care este de-a dreptul *nehegeliană*, fiind consonantă cu postulatul fundamental și comun al diverselor curente care țin de „filosofia vieții", postulat potrivit căruia, în spatele structurilor cognitive trebuie căutați factorii prerafionali, extrarafionali, infrarafionali sau irafionali, care le instituie. Hegel este lecturat și direct sau textual (degajarea „ideii filosofice"), dar și indirect sau infratextual, deci potrivit ideii metafilosofice, schițată deja cu referință la Pascal și Unamuno, după care filosofia izvorăște dintr-o atitudine subiectivă, „sentimentală" în fața existenței. Prima variantă de exegeză asupra lui Hegel este inspirată evident și de celebra interpretare dată de către Dilthey tînărului Hegel, interpretare care descoperă la izvoarele filosofiei hegeliene o atitudine originară și „vitală" a *omului* Hegel în fața „vieții". După cum menționam, *Notele* se încheie cu un program de exegeză a filosofiei hegeliene, conținînd opt puncte, dintre care vom reține ca extrem de semnificative numai trei: punctul 1. „Tendințe sufletești caracteristice și felul în care a reacționat Hegel față de tendințele venite din afară"; punctul 3. „Hegel și Goethe. Ideea unui Novum Organon. Logica speculativă"; „Iar ca încheiere ar trebui să insist asupra «învățăturii generale» și fundamentale care se degajă din toată gîndirea hegeliană și pe care aș formula-o bucuros sub forma unui paradox aparent: 8. Totul este relativ, absolut nu este decît Totul"[47]. Dispunerea punctelor programului de lucru este semnificativă: deși pe

[47] Ibidem, p. 59.

D. D. Roșca îl interesează *ideea filosofică* hegeliană, programul începe totuși cu „nevoile sufletești" ale *omului* Hegel, încît *Notele* marchează primul moment *concludent* în care D. D. Roșca analizează concret, pe cazul Hegel, relația dintre atitudinea *subiectivă* (nu este numită încă „lirică") și structurile cognitive care o „exteriorizează". Este inutil să intrăm în detaliile acestei analize, care și-ar găsi locul într-o lucrare specială despre D. D. Roșca — interpret și traducător al lui Hegel. Menționăm doar că materia analizei din *Note* este reluată și nuanțată în *Introducere*[48] la lucrarea lui Hegel *Viața lui Iisus*, pe care D. D. Roșca a tradus-o în franceză, ca teză „complementară" de doctorat, și apoi în vastul și comprehensivul studiu *Hegel*, elaborat pînă la *Existența tragică*, studiu ale cărui idei alcătuiesc nucleul capitolului despre Hegel din *Istoria filosofiei*[49] și alimentează apoi toate variantele despre Hegel pînă la textul final *Însemnări despre Hegel*.

Variantele elaborate pînă la *Existența tragică* prezintă aceste „linii" dominante de orientare a exegezei: există un *nucleu* de exegeză peren, nucleu care vizează structura *conceptului* hegelian (cu implicațiile acestuia pentru amploarea și unitatea sintezei hegeliene) și relația dintre „atitudine" și „cunoaștere", pe cazul — Hegel; de la o variantă la alta, analiza este îmbogățită în amploare și în detaliu; concomitent însă, are loc un proces de distanțare *critică* față de Hegel. Sau, altfel spus, liniile de apropiere față de Hegel din *Note* se estompează, iar liniile de distanțare din aceeași primă variantă se accentuează, încît vastul studiu *Hegel* ne pune în fața unei variante care marchează în același timp

[48] D. D. Roșca, *Introduction* la Hegel, *Vie de Jésus*, Paris, J. Gamber, 1928, pp. 1—47.

[49] D. D. Roșca, *G. W. Fr. Hegel*, în *Istoria filozofiei moderne (Omagiu prof. I. Petrovici)*, vol. II, București, 1938, pp. 272—294.

cea mai adîncă și cuprinzătoare analiză a lui Hegel și totodată cea mai clară distanțare critică față de Hegel. Întrucît există un nucleu de idei referitor la relația dintre „atitudinea subiectivă" și „structurile cognitive", care se reia în toate variantele despre Hegel, vom selecta din studiul *Hegel* un paragraf mai amplu, care condensează esența analizei.

Iată acest paragraf: „Vom căuta deci să ne apropiem pe alt drum decît cel obișnuit de ceea ce credem *noi* că formează miezul gîndirii hegeliene. Anume, convinși că la fundamentul ei, ca în străfundurile oricărei concepții de ansamblu despre lume, se găsește o intuiție primordială caracteristică pentru gînditorul nostru, căci desprinzîndu-se din centrul personalității lui, vom încerca să determinăm mai întîi această *idee inițială*. Căci ea este aceea care, transpusă pe planul luminat și controlabil al gîndirii logice, se cristalizează ca sistem. Modelînd principalele articulații ale acestuia, această intuiție primordială fixează ținta ultimă a fiecărei scrieri hegeliene și, în parte, și creează spiritul general al sistemului considerat ca întreg. Privite la lumina ei, unele din ideile esențiale asupra cărora Hegel revine neobosit în scrierile sale și, cu toate acestea, idei greu accesibile, devin străvezii și inteligibile. Care e această intuiție hegeliană inițială? O întîlnim mereu în vasele cu pereți de metal opac ale abstracțiunilor atît de greu de pătruns ale *Logicei*. Dar mai sigur dăm de urmele ei proaspete și deci mai ușor vizibile, aplecîndu-ne cu răbdare asupra textelor stufoase ale scrierilor de tinerețe (Theologische Judendschriften) ale filosofului. Ea poate fi enunțată astfel: principalele forme ale existenței sînt în raport de corelație organică una cu alta și cu întregul pe care îl compun. Aceasta pentru că, în substanța ei ultimă, realitatea trebuie considerată ca un organism viu. Mai scurt spus: *existența, în totalitatea ei, este viață*. Acest gînd hegelian înmuiat, cum vedem, într-un tare parfum mistic, a prins rădăcini în conștiința filosofului între anii 1794—1799, epocă în care fostul student în teologie trăiește cu accent nu se poate mai personal marile întrebări ce le pune creștinismul inteligenței oricărui spirit adînc și cu adevărat religios. În cursul acestor ani de foarte întinse cercetări istorice și de puternic concentrată meditație filosofică, Hegel retrăiește pentru sine toate tulburătoarele conflicte de conștiință pe care viața religioasă le ridică în calea inteligenței dornice de a înțelege totul. O arzătoare dorință de a împăca toate opozițiile și contradicțiile pe care le-au creat viața și inteligența în curentul unul și viu al existenței pune stăpînire pe sufletul tînărului gînditor. Dar în același timp devine tot mai dominant și liniștitorul sentiment al identității profunde a tuturor formelor de existență"[50]. Din multele și bogatele implicații ale acestui text vom degaja doar cîteva.

În primul rînd, este evidentă lectura *simptomală* și *regresivă* pe care D. D. Roșca o face filosofiei hegeliene, încercînd să degajeze sub „pereții de metal" ai „abstracțiunilor" hegeliene, atitudinea *originară* și personal-subiectivă ce stă *la izvoarele* acestei filosofii și *în substratul* ei conceptual, elaborat. Este în acest sens evident și semnificativ un echivoc al expresiilor exegetului, pentru că: referitor la conștiința hegeliană, inspirația primă a acesteia este numită și „intuiție primordială" și „idee inițială"; iar existența („marele Tot") așa cum îi apare lui Hegel este numită și „viață" (iar expresia „curentul unic și viu al existenței" trădează reminiscența unor lecturi bergsoniene) și „organism". „Intuiția" este mai aproape de „trăire", iar „ideea" mai aproape de reflexie; în mod complementar, „viața", ca existență nediferențiată, este mai aproape de o viziune *mis-*

[50] D. D. Roșca, *Hegel*, în *Linii și figuri*, pp. 103—104.

tică, iar „organismul" este viață diferențiată și organizată, deci ca *model* al existenței el este elaborat de gîndirea raționalizatoare ce distinge și organizează sintetic. Or, cele două serii de expresii definesc — dacă le judecăm în lumina ideii de bază a interpretării — tocmai procesul de *cristalizare* a filosofiei hegeliene, de trecere de la o viziune *potențial mistică* la una *rațională*. D. D. Roșca sesizează, referitor la Hegel, structura potențial *tragică* a acestei conștiințe, care, pe de o parte, este sensibilă la marile *contradicții* ale existenței, pe care le trăiește în tulburătoare „conflicte de conștiință"; pe de altă parte, aceeași conștiință are intuiția *unității* existenței ca „viață", această intuiție fiind mai adîncă decît „conflictele de conștiință", morale și religioase: formarea filosofiei hegeliene apare, în lumina acestei interpretări, ca o *rezolvare* treptată a „conflictelor de conștiință" deci o vindecare, o închidere a deschiderii tragice a conștiinței, tragism care se atenuează pe măsură ce devine „tot mai dominant" „liniștitorul sentiment al identității profunde a tuturor formelor de existență". În planul logic al reflecției hegeliene, acest proces de transformare a conștiinței echivalează cu elaborarea teoriei conceptului, care are ca model „organismul" și care are ca mecanism intim *sinteza*, ca depășire și conservare a antitezelor, a tuturor contradicțiilor.

În al doilea rînd, încă în *Note*, D. D. Roșca schițează ipoteza că, la o cotitură a procesului complex de formare spirituală, Hegel a fost pîndit de pericolul „misticismului", idee reluată apoi în toate variantele. Hegel a fost pîndit de riscul de a rămîne la intuiția *unității* profunde și *nediferențiate* a existenței, văzută ca „viață", iar această poziție nu este nouă; pentru că „această afirmație venită din adîncurile vieții interioare ale personalității și nu împrumutată de aiurea nu conține totuși o noutate nemaiauzită. Neamul omenesc a mai pronunțat adesea,

prin geniile sale religioase și prin misticii săi, o astfel de judecată"[51]. Dar Hegel a devenit Hegel pentru că a „demonstrat" această afirmație: „viguroasa originalitate a lui Hegel este tocmai efortul susținut al lui, de a demonstra rațional, într-un sistem și cu o enormă îngrămădire de fapte concrete, această judecată"[52]. În acest punct găsim și motivul de *admirație* dar și motivul de *distanțare* a lui D. D. Roșca față de Hegel, care: este mare și original pentru că a demonstrat „rațional" o intuiție desprinsă din „centrul personalității lui", însă această intuiție este intuiția *unității* existenței, unitate prezentă *sub* universala contradicție a existenței. Forma primă pe care această intuiție o ia este intuiția existenței ca „viață", a doua este intuiția, elaborată, a existenței ca „organism" (în care părțile și întregul sînt solidare), iar forma logică exteriorizată și elaborată *reflexiv* a aceleiași intuiții prime și determinative este „doctrina conceptului", în virtutea căreia existența este rațională în esența ei ultimă. Evoluția concepției hegeliene se înscrie între aceste limite paradoxale: prima ei inspirație este *mistică*, iar ultimele ei consecințe sînt raționalist-dogmatice. Dezlegînd acest paradox, D. D. Roșca ne oferă — ca exeget — o interpretare coerentă și rațională a lui Hegel, dar, totodată, ca gînditor original, se distanțează de Hegel tocmai datorită ultimelor implicații epistemologico-ontologice ale filosofiei hegeliene.

Diagrama apropierii și distanțării lui D. D. Roșca față de Hegel poate fi refăcută și plecînd de la ultima propoziție aparent paradoxală din *Note:* „Totul este relativ, absolut nu este decît Totul". În punctul de maximă apropiere a lui D. D. Roșca față de Hegel, exegetul și posibilul discipol al lui Hegel punea, în spiritul filosofiei hegeliene, un accent egal

[51] *Ibidem*, p. 105.
[52] *Ibidem*.

și simetric pe cele două ramuri ale „paradoxului". Lecturat simetric și hegelian, paradoxul ne spune că: „Totul este relativ" pentru că existența, în totalitatea ei, *devine;* dar „Absolut este numai Totul", pentru că o filosofie a absolutului este o filosofie asupra totalității care, chiar în devenirea ei, rămîne *totalitate* devenită; căci este *organism*, a cărui *devenire* îl actualizează și îl confirmă, nu-l anulează. Or, distanțarea față de Hegel echivalează cu introducerea unei deplasări de accent în miezul acestui enunț paradoxal: pe latura ei epistemologico-ontologică, concepția originală a lui D. D. Roșca merge pe dezvoltarea primei ramuri a paradoxului („Totul este relativ"), fără însă să anuleze complet ramura complementară („Absolut este numai Totul"), ramură care este însă restructurată, pentru că obiectul filosofiei rămîne „marele Tot"; dar „Tot" care nu mai este „organic" și transfinit (o unitate a finitului și infinitului), ci este fundamental contradictoriu („Existența este și rațională și irațională"), și indiscernabil pînă la capăt („Existența este inextricabilă"). Evidentă în acest plan *ontologic,* distanțarea lui D. D. Roșca se petrece și în plan epistemologico-ontologic: Hegel, potrivit doctrinei conceptului, postulează *acordul* interior dintre ordinea gîndirii și ordinea existenței; deși în *Note* D. D. Roșca crede că *Logica* este cea mai actuală lucrare hegeliană, se distanțează treptat de Hegel, pentru că nu este de acord cu ideea unității dintre „existență" și „gîndire", pe care Hegel a dezvoltat-o în *Știința logicii.* În acest punct, D. D. Roșca se distanțează de Hegel printr-o grilă *humeiană* și *kantiană* — prin grila disocierii dintre cunoaștere și existență — fără ca să adere integral la critica humeiană, căreia îi reține selectiv doar o implicație și fără să adere integral la epistemologia kantiană, ci numai la „climatul" ei. Sesizabilă în planul gîndirii *ontologice* și *epistemologice,* distanțarea lui D. D. Roșca față de Hegel are

la bază — și aici repliem teza metafilosofică a lui D. D. Roșca la propriul său proces de evoluție — în ultimă instanță un factor *afectiv-axiologic.* În ultimele ei implicații, structura conștiinței hegeliene nu este *tragică,* întrucît conciliază contrariile; or, Hegel este citit din acest punct de vedere prin grila unei *conștiințe tragice,* iar sistemul hegelian nu satisface, prin ultimele lui implicații, cerințele acestei conștiințe, animată de tendințe și de idealuri „ireconciliabile".

Distanțarea treptată a lui D. D. Roșca față de Hegel este evidentă tocmai în variația interpretării „atitudinii lirice" a lui Hegel, de la *Note* la *Existența tragică.* Iată aceste variante, care sînt latent sau virtual consonante, însă sînt scoase în relief pe rînd: în *Note* și în *Introducere* la *Viața lui Iisus,* accentul cade — ca extensie și pondere — pe viața sufletească, *morală și religioasă* a lui Hegel; în studiul *Hegel,* accentul exegezei se deplasează de la „conflictele de conștiință" spre *sentimentul* „identității", care este subsidiar „conflictelor" conștiinței și le stinge pe măsura elaborării doctrinei; în studiul *Rațional și irațional* se accentuează sensibilitatea *estetică* a romanticilor germani (deci și a lui Hegel), care se exteriorizează sub forma sistemului; în sfîrșit, în *Existența tragică,* Hegel este trecut în *seria* tuturor gînditorilor care, de la Thales la Bergson, au elaborat sisteme plecînd de la convingerea, de esență *moral-practică* și afectivă, că existența — în totalitatea ei — „are sens" și că, deci, este *rațională.*

Or, pe această curbă de variație a exegezei asupra lui Hegel putem identifica cel puțin trei momente critice și paradoxale. În primul rînd, după cum am văzut, D. D. Roșca afirmă în *Note* că o „idee" filosofică își are valoarea ei *intrinsecă* și deci impersonală, neutră față de „faptele" de experiență, variate și variabile, pe care le poate coordona în

diverse situații și etape culturale. Dar același D. D. Roșca afirmă în continuare, referitor la Hegel, că originalitatea acestuia rezidă în faptul că a *demonstrat* pe cale *rațională* și cu un uriaș material de „fapte" o idee care sub formă de intuiție au avut-o și alții înaintea lui. Apare aici un echivoc: ideea filosofică nu este nouă, originală, totuși ea este originală pentru că este demonstrată și argumentată faptic. Am putea spune, dacă am vrea să eliminăm echivocul, că *forța* gîndirii hegeliene și nu *originalitatea* ei rezidă în demonstrarea și argumentarea faptică a unei idei originale constituite în istoria spiritului. Dar în exegeza lui D. D. Roșca echivocul rămîne, și în spatele lui dibuim prezența tacită a paradoxiilor „interpretării faptului", analizate în capitolul precedent.

În al doilea rînd, să acceptăm că valoarea filosofiei hegeliene — indiferent că e vorba de forța sau originalitatea ei — rezidă în *structurile ei reflexive*, în demonstrația rațională și argumentarea faptică a unei intuiții preexistente în istorie. Cu toate acestea, distanțarea lui D. D. Roșca față de Hegel nu are în vedere aceste structuri reflexive, raționale..., nu are în vedere *analizele* extrem de *bogate* și de *concrete* cuprinse în filosofia hegeliană, ci are în vedere: subtextul *afectiv-axiologic* al filosofiei hegeliene și ultimele ei implicații sau postulate. Materia reflexivă concretă și bogată a filosofiei hegeliene este deci pusă între paranteze, și este aproape straniu să constatăm că din filosofia hegeliană nu intră în *Existența tragică* nici o idee concretă sau recognoscibilă, care să-l evoce direct pe Hegel. Distanțarea față de Hegel este francă și se petrece pe toate planurile. Distanțarea față de *metafizica* hegeliană l-a ferit pe D. D. Roșca de a deveni un hegelian printre mulți alții, această distanțare fiind expresia unei lecturi originale a filosofiei hegeliene, lectură care i-a oferit lui D. D. Roșca — la rîndul ei — premisa distanțării; distanțarea față de *dialectica* hegeliană și în special de metoda *logico-istorică* de analiză a fenomenelor concrete îl va conduce pe D. D. Roșca spre o concepție filosofică originală, în care funcția de *evaluare* a subiectivității individuale este preponderentă față de funcția de *reflectare* complexă, concretă, multilaterală, a existenței, în care dialectica ia o formă aparte, nereductibilă nici la dialectica hegeliană și nici la dialectica marxistă.

În al treilea rînd, în studiul *Hegel* este prezent un paragraf scris după elaborarea *Existenței tragice*, prin care D. D. Roșca răspunde unui teolog din Blaj, care ironiza mai vechea năzuință a lui D. D. Roșca de a dezvolta o filosofie plecînd de la Hegel, ironiza deci „renașterea hegelianismului": „Pînă și autorul prezentelor pagini — menționează D. D. Roșca — nu se mulțumise odinioară să semnaleze fenomenul despre care vorbeam, ci îndrăznise chiar să propună o întoarcere la metafizica dialecticianului german. Azi, după 15 ani, deși din motive implicate în a sa *Existență tragică* nu ar mai propune, în ceea ce-l privește, o revenire la Hegel, cel ce nu mai e acum «tinerelul» de atunci — ca să folosim expresia de care face uz, de la înălțimea maturității sale filosofice, un neotomist din Blaj — continuă să creadă că o reală renaștere a hegelianismului ar răspunde, în spiritul vremii, unor nevoi adînci ale timpului în care ne-a fost dat să trăim. În consecință, hegelianismul ar putea să propună soluții mulțumitoare și liniștitoare la multe probleme care frămîntă conștiința gînditoare a veacului nostru"[53]. Este exprimată aici fără echivoc tensiunea dintre „eu" și „noi", dintre o viziune *personală* asupra existenței și o doctrină posibilă și *impersonală*, care ar satisface „nevoile timpului" și ale conștiinței „contimporanilor". Tensiune care, în *Existența tragică*, se configu-

[53] *Ibidem*, p. 138.

rează prin nonsimetria ce există între „lirismul originar", *subiectiv*, și reflexivitatea obiectivă, *universală*.

Al doilea model optim. Descartes. Un al doilea model *optim* de doctrină îl reprezintă filosofia lui Descartes. În ordinea de probleme ce ne interesează aici, ne vom referi numai la unele „caractere dominante" ale filosofiei carteziene, pe care D. D. Roșca le definește ca esențiale și specifice. Ca și despre Pascal, D. D. Roșca afirmă că, „prin unele elemente", gîndirea lui Descartes este de „proaspătă actualitate"[54].

În primul rînd, această „doctrină" este actuală pentru că s-a instituit prin *examenul liber* al inteligenței ce nu se abate de la „nevoile ei imanente": de rigoare, coerență, claritate, și care refuză orice „autoritate exterioară". Lupta lui Descartes împotriva autorității scolastice este un prilej de cristalizare a repulsiei lui D. D. Roșca față de orice „autoritate" — exterioară dar și interioară — ce ar periclita dreptul inteligenței la examenul liber și lucid al oricărui fenomen. Revolta lui D. D. Roșca împotriva „autorității" și miturilor este un laitmotiv al gîndirii sale și se exteriorizează pe latura critică și polemică a gîndirii, care, după cum vom vedea, concurează nu o dată latura constructivă, de elaborare pozitivă.

În al doilea rînd, după părerea lui D. D. Roșca, teza fundamentală a gîndirii lui Descartes este cuprinsă în enunțul semnificativ „Existența este și întindere și gîndire", iar „distincția aceasta imprimă pecete proprie și caracter dominant cugetării carteziene"[55]. Asupra acestei teze vom reveni în subcapitolul următor. Ne interesează aici doar unele dintre implicațiile ei, așa cum le vede D. D. Roșca.

[54] D. D. Roșca, *Descartes*, în *Linii și figuri*, p. 41.
[55] *Ibidem*, p. 43.

Teza merge pe disocierea „clară și distinctă" între *două ordini* calitativ distincte ale existenței, și are consecințe pentru dezvoltarea științelor. Ea este legată direct de „cogito"-ul cartezian prin care marele raționalist încearcă să gîndească unitatea a ceea ce singur a distins. Cogito-ul conține două momente: „îndoiala" și, apoi, „intuiția" unității dintre gîndire și existență. Să le considerăm pe rînd.

Spirit lucid și critic, D. D. Roșca găsește în „îndoiala" carteziană — care este radicală — un prilej de cristalizare a propriei sale *îndoieli*, un prilej de cristalizare a orientării *critice* a gîndirii, orientare ce problematizează orice afirmație, tot ceea ce este „dat". Cele două experiențe, a „criticismului kantian" sau a scepticismului lui Hume — experiențe mărturisite ca decisive pentru formația lui spirituală — sînt solidare ca sens de orientare cu baconiana critică a „ideilor" și cu „îndoiala" carteziană: toate configurează, în diverse planuri, critica diverselor mituri și postulate tradiționale. Urma acestei orientări *critice* a gîndirii moderne o vom găsi în textul și în subtextul *Existenței tragice*. Dar „îndoiala" lui Descartes este „metodică", pentru că ea sfîrșește în certitudine. Ca istoric și exeget, D. D. Roșca apreciază „îndoiala" carteziană ca moment istoric — opoziția lui Descartes față de scolastică — pentru caracterul ei metodic, pentru coerența ei interioară, dar nu și pentru consecințele *ultime* pe care raționalistul francez le extrage din demersul său dubitativ. Căci, în *Existența tragică*, îndoiala devine *îndoială metafizică*, îndoială ce angajează *sensul* sau *nonsensul* lumii, îndoială ce nu sfîrșește într-o afirmație ultimă, apodictică. Altfel, pe domenii finite, îndoiala carteziană este fecundă și trebuie folosită, pentru că: fiind „îndoială", se opune oricărui dogmatism, și fiind „metodică", previne și ocolește scepticismul; în forma ei infinită și ca îndoială metafizică, ea — îndoiala lui D. D. Roșca, gînditor original — ră-

mîne însă deschisă *între* dogmatism și scepticism.

Al doilea moment sau pas al cogito-ului este *intuiția*, prin care se trece de la „gîndesc", la „exist". D. D. Roșca nu intră în analiza variatelor sensuri pe care această *trecere* le poate avea: de unde varietatea interpretărilor. „Trecerea" — delimitată exact față de *aparența* deducției silogistice — este considerată însă o noutate: o lărgire a noțiunii de „rațional", prin care se gîndește legătura *sintetică* a două domenii distincte calitativ, eterogene, ale existenței. Legătura este făcută prin *evidența intuiției*, iar paginile pe care D. D. Roșca le consacră caracterizării acestei intuiții sînt profunde, subtile, actuale. Se observă că, dacă referitor la Pascal, D. D. Roșca oscilează între mai multe semnificații ale „intuiției", cu referință la Descartes el definește intuiția exclusiv prin semnificația ei *reflexiv*-cognitivă; deci, ca intuiție *intelectuală:* „Intuiția devine deci originea și suportul deducției", dar nu ca premisă empirică, în sens kantian, pentru că „intuiția e un fel de deducție concentrată"[56]. În paginile *Existenței tragice* nu vom găsi însă urma acestei *intuiții*, termenul însuși fiind — după cum am mai menționat — părăsit, sau folosit peiorativ. Analiza pozitivă și *actualizată* pe care D. D. Roșca o face intuiției — ca exeget și istoric — o putem regăsi, în opera gînditorului original, în afirmația că orice „fapt de experiență", deci și „faptul de gîndire", ca să fie „fapt de experiență", trebuie să fie dat în „intuiție", să fie „văzut".

Disociind clar între „existență" și „gîndire", Descartes a gîndit totodată și *unitatea* lor, ceea ce, în plan epistemologic, înseamnă afirmarea *acordului fundamental* dintre rațiunea care gîndește existența și existența gîndită. În acest punct, D. D. Roșca se distanțează categoric de Descartes ca și de Hegel, pe

[56] *Ibidem*, p. 66.

motiv că între „gîndire" și „existență" nu există decît un acord *parțial* și provizoriu, un acord strategic și variabil, un acord *deschis:* pentru că, „nici o idee nu se apropie de întinsul spațiilor ei" (Pascal).

În sfîrșit, dacă Pascal este apreciat pentru caracterul „fragmentar" și vizionar al gîndirii sale, Descartes este — invers — apreciat tocmai ca autor de „doctrină", pentru „articulația" sistematică a gîndirii sale. Oscilația lui D. D. Roșca între cele două „forme de elaborare" este evidentă, dacă se analizează comparativ, punct cu punct, cele două studii, despre Pascal și Descartes: oscilație ce are și un caracter *diacronic:* primul studiu fiind elaborat înainte de apropierea față de Hegel, al doilea după consumarea experienței hegeliene, experiență care *întărește* nevoia de „doctrină", de operă elaborată coerent, sistematic. Cînd am vorbit despre Pascal, am extras prin antiteză caracterele formei sistematice din caracterele celei fragmentare, indicînd preferința lui D. D. Roșca pentru a doua formă, evident, pe momentul Pascal. Iată aceeași operație, făcută de către D. D. Roșca *însuși*, dar într-un sens *invers* și plecînd de la filosofii Renașterii, predecesori ai lui Descartes: „Filosofii Renașterii sînt mai degrabă niște intuitivi decît niște analiști meticuloși. Inteligența lor procedează mai des prin sărituri bruște, decît prin raționamente desfășurate cu implacabilă rigoare logică. Imaginația lor filosofică cedează mai bucuros impulsului oarecum sentimental al momentului decît motivelor imanente și imperioase ale premiselor logice de la care le-a pornit reflexia. Inversați fiecare din aceste judecăți și aplicați-le cu dreptate deplină lui Descartes"[57]. Din acest comentariu comparativ, forma sistematică, pe momentul Descartes, iese avantajată. Descartes este mare prin

[57] *Ibidem*, p. 45.

„construcția doctrinară" ce coordonează enormul „material de fapte" acumulat prin „experiența îmbogățită" și „cunoașterea lărgită de noile descoperiri științifice" ale epocii. Acumularea acestui material — continuă D. D. Roșca — „face să se ivească trebuința de a formula în plină cunoaștere de cauză, adică în formă logică și sistematică, ceea ce n-a fost înainte decît viziune mai mult sau mai puțin clară, sau chiar lege formulată cu rigoare științifică, dar lege parțială"[58]. „Doctrina" lui Descartes — ca formă de elaborare — pare să concureze, în conștiința și aprecierea exegetului, „viziunea" lui Pascal: de fapt, ele se concurează *reciproc*, fără să se poată învinge una pe alta.

În sfîrșit, Descartes este apreciat nu numai ca autor al „ideilor clare și distincte", nu numai pentru forma sistematică de elaborare, ci și pentru claritatea expresiei: „Stilul lui Descartes oglindește credincios structura și exigențele inteligenței lui"[59]. De aici „proprietatea de termeni fără pereche", de aici convingerea lui Descartes — care este un laitmotiv al gîndirii lui D. D. Roșca — potrivit căreia: „nu există idee filosofică — oricît de subtilă și de profundă ar fi ea — care să nu poată fi exprimată în limba vorbită de toți oamenii instruiți"[60], deci în limbajul *natural*, netehnicizat. Claritatea *secundă* a germanului Hegel — claritate care, fiind prezentă sub *obscuritate*, mai are sub ea un reziduu obscur — este concurată de claritatea și evidența latinului Descartes, care este și prin stil „spiritul francez cel mai reprezentativ"[61].

Deși — după cum vom vedea — numai teza fundamentală a filosofiei carteziene intră, într-o formă complet restructurată, în *Existența tragică*,

[58] *Ibidem*, p. 49.
[59] *Ibidem*, p. 59.
[60] *Ibidem*, p. 60.
[61] *Ibidem*, p. 61.

deci nu și temele ei parțiale, momentul Descartes este un prilej de cristalizare a nevoii de raționalitate, de rigoare, evidență, claritate, nevoie care caracterizează un nivel — cel reflexiv — al *conștiinței tragice:* conștiință ce vrea să vadă clar în ceea ce știe că este fundamental clar-obscur, „inextricabil".

Modelul intermediar. Taine. Doctrina filosofică a lui Taine reprezintă un model valoric *intermediar*, fiind inferioară calitativ celei carteziene sau hegeliene și superioară celei neotomiste. Lucrarea *Influența lui Hegel asupra lui Taine* este una dintre cele mai complexe și valoroase lucrări din literatura noastră filosofică. Unghiurile din care poate fi receptată și valorificată sînt multiple și fecunde. Aici ne interesează doar *cîteva* dintre aspectele ei, esențiale, în ordinea temei pe care o analizăm și în ordinea procesului de formare a gîndirii lui D. D. Roșca.

Să începem cu problema motivațiilor acestei lucrări. S-a spus — și D. D. Roșca însuși o mărturisește — că motivația și ținta acestei lucrări este demascarea unui mit: mitul „pozitivismului" lui Taine. Motivația este *reală* și ea dezvăluie orientarea critică și polemică a lui D. D. Roșca, refractar la orice prejudecată, refractar la *autoritatea* prejudecății. Dar această motivație lasă în umbră o altă serie de motivații, unele problematizante, altele *pozitive* prin finalitatea lor. Iată seria lor posibilă: teza de doctorat este elaborată după *Notele* care marchează punctul de maximă apropiere a lui D. D. Roșca față de Hegel, fiind concepută paralel cu acestea. Or, din acest punct de vedere, lucrarea poate fi văzută ca un *experiment teoretic* făcut sub semnul acestei întrebări: care sînt modalitățile posibile de receptare a filosofiei hegeliene și, dintre ele, care este cea mai adecvată? Încercînd — și reușind — să clarifice, ca exeget, raportul dintre Hegel și Taine, D. D. Roșca țintea să clarifice, pe această cale indi-

rectă, raportul dintre el, ca gînditor original în formare, și Hegel. Definind aceeași dublă năzuință în alt plan: D. D. Roșca studiază *efectele* pe care le poate produce răsfrîngerea *adîncimii obscure* a lui Hegel în mediul transparent al *clarității* franceze și latine; ceea ce înseamnă că era preocupat de modul în care Hegel poate fi „tradus" și înțeles clar. Fiind prin destinația lui expresă un studiu de *clarificare* a unei probleme, studiul este, implicit, și unul de *autoclarificare*. Dar Taine fiind considerat *pozitivist*, studiul oferea un prilej de autoclarificare nu numai cu referință la Hegel sau Taine, ci și cu referință la pozitivism, doctrină de largă circulație în epocă.

La aceasta se adaugă o altă motivație. Centru de mare „absorbție", doctrina lui Taine este un „nod" de interferență a *influențelor* de tot felul. Dezlegînd acest nod pe cazul Taine, D. D. Roșca încearcă, tot indirect, să sesizeze mecanismele instituirii *sintezei* filosofice. Fiind el însuși în căutarea unei sinteze, D. D. Roșca încearcă să-i clarifice mecanismele intime și secrete.

În ultimul său subtext, studiul dezvăluie și următoarea gravă interogație personală: „faptele de experiență" s-au înmulțit și au variat calitativ; pozitivismul nu le poate încorpora, căci este o doctrină îngustă, antispeculativă și în sens bun și în sens rău: în această situație, experiența nouă trebuie asimilată printr-o „idee filosofică veche", cea hegeliană, sau e necesară o „idee filosofică nouă? Demonstrînd că „ideea hegeliană" este *receptată* de către Taine, D. D. Roșca sublinia permanența lui Hegel în epocă și argumenta indirect *actualitatea* lui; demonstrînd că „ideea" hegeliană este receptată *impropriu* de către Taine, D. D. Roșca se apropia, și ca exeget și ca gînditor original, de „adevăratul Hegel". Dar, ajungînd la concluzia că *orice idee* este receptată prin deplasări de accent, D. D. Roșca își clarifica

dubla șansă: de a fi aproape de Hegel ca exeget și de a se îndepărta de el ca gînditor original.

Unde apare disociația dintre exeget și gînditorul original? D. D. Roșca merge în exegeza comparativă din *Influența lui Hegel*, concomitent pe analiza *operei* — teme, concepte, planuri, niveluri — dar și a *conștiinței* filosofice a celor doi gînditori. În măsura în care își centrează atenția pe analiza operei, a *momentelor* ei fundamentale, D. D. Roșca apare ca un discipol al lui Hegel: prin adîncimea analizelor pur *conceptuale*, prin investigația comprehensivă a „momentelor logice", ca și prin unele orientări și soluții parțiale, asupra cărora vom reveni mai tîrziu. Dar, în măsura în care D. D. Roșca urmărește variația temelor și soluțiilor reflexive, alunecările de planuri și deplasările de accent ce apar într-o operă ca efect și exteriorizare a unei structuri specifice a *conștiinței* — conștiința lui Taine —, analiza operată de exegetul român este departe de conceptualizarea *impersonală* la care recurge Hegel, pe care într-o concepție filosofică îl interesează fundamental „momentul" ei logic. Structura *conștiinței* lui Taine este prisma prin care ideile hegeliene sînt alunecate: „Dar prin transpunerea lor pe acest plan general de gîndire, pe planul gîndirii nedialectice, aceste idei, fie ele formulate în cei mai hegelieni termeni, primesc la el o altă semnificație decît aceea pe care ele au avut-o la dialecticianul Hegel". Încît: „*Intelectul* discursiv și analitic al lui Hippolyte Taine refuză să înțeleagă dinamismul radical al *rațiunii* dialectice a lui Hegel și tinde în mod spontan să pună «existența» acolo unde Hegel pune «devenirea». În fața atitudinii profund *heraclitiene* a gîndirii maestrului, inteligența discipolului păstrează neînduplecată o ținută prin esență eleatică"[62].

[62] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 305.

Această încheiere dezvăluie ultima și cea mai adîncă motivație internă a studiului despre Hegel și Taine: analiza comparativă pe două cazuri clasice, a două atitudini fundamental diferite ale gîndirii în fața existenței, atitudini care, exteriorizate în semnificația *diferită* acordată *aceloraşi* concepte, probleme, soluții, angajează tacit și constant opoziția dintre o „existență" văzută ca *ființă* și aceeași „existență" văzută ca *devenire*. Istoricul și exegetul dă o caracterizare comparativă a două *atitudini* ce angajează două modalități de a vedea lumea: cele două modalități stau în centrul atenției gînditorului original care, între *ființă* și *devenire*, optează pentru „devenire". Dar „ființa" nu va fi părăsită definitiv, căci ea rămîne o dimensiune a obiectului filosofiei, a „marelui Tot", a existenței ca „totalitate"; pe de altă parte, „devenirea", așa cum o va înțelege autorul *Existenței tragice*, nu are o semnificație hegeliană, ci mai degrabă originar *heraclitiană*. Spre deosebire de Taine, care stă pe o poziție *eleată*, și de Hegel, care a asimilat *devenirea* conceptului *ființei* (Ideea absolută) extrăgînd din devenire concluzii *absolutiste:* în concepția elaborată a lui D. D. Roșca există o tensiune între *ființă* și *devenire*. Ca „ființă", lumea este unitară, iar procesul cunoașterii acestei fețe a lumii este, și el, unitar; ca „devenire", lumea este *variată* și *variabilă*, iar procesul cunoașterii este mereu deschis și problematic. În acest echilibru și în această tensiune dintre cele două *moduri* ale lumii, accentul cade pe *devenire*. Clarificarea relației dintre Hegel și Taine era deci și un prilej de autoclarificare a propriei poziții față de opoziția „ființă"-„devenire". După cum vom vedea, tensiunea dintre cele două determinații ale existenței și deplasarea de accent spre *devenire* se dezvăluie simptomatic în unele dintre semnificațiile epistemologice ale enunțurilor fundamentale — „de relief" și „de fundal" — ale *Existenței tragice*.

Ultima sintagmă din studiul *Influența lui Hegel asupra lui Taine* este semnificativă și pentru ipoteza de bază a exegezei comparative și pentru analiza jocului și răsfrîngerii „în oglinzi" a unei teme filosofice prin trecerea ei de la o conștiință la alta: „Hippolyte Taine îl înțelege pe Hegel privindu-l prin Spinoza lui Hegel, un Spinoza matematician și mecanicist, și clădește, cu materiale luate cu mîna largă din scrierile lui Hegel, un sistem filosofic care, în străfundurile lui nu este decît un sistem spinozis"[63]. E aici un cerc de *răsfrîngeri neadecvate*, care ne vorbește despre cercul închis al conștiinței și despre solitudinea ei funciară: orice conștiință este perspectivală, parțială și subiectivă; ea răsfrînge lumea — chiar lumea ideilor „pure" și riguroase, cu pretenție de adevăr indubitabil — prin „unghiurile" ei specifice, prin „planurile ei înclinate", și-și oferă totuși iluzia că această răsfrîngere este adecvată și absolută. Fiind un studiu de analiză pozitivă, penetrantă și mefistofelică prin subtilitatea ei, *Influența lui Hegel asupra lui Taine* marchează un efort personal de demistificare: nu numai a prejudecății despre „pozitivismul" lui Taine, ci și a mitului *conștiinței-plane*, conștiință care-și găsește în iluzia adevărului *absolut* și a lumii văzute ca *ființă*, două forme adecvate de cristalizare a aceleiași erori, a propriei ei erori *spontan-dogmatice*. Doctrina încheiată și închisă este produsul și expresia limită a acestei predispoziții spontan-dogmatice, de esență eleată, a conștiinței lui Taine. Dar, diferențiați cu subtilitate și chiar opuși de la un punct al analizei din acest studiu comparativ, Hegel și Taine sînt incluși apoi, în *Existența tragică*, în aceeași linie a tuturor gînditorilor raționaliști dogmatici care au crezut în posibilitatea cunoașterii adevărului absolut.

[63] *Ibidem*

Neotomismul reprezintă varianta degradată a acestui dogmatism, care este dogmatismul *ființei.*

Lucrarea *Influența lui Hegel asupra lui Taine* prezintă interes și importanță nu numai prin motivațiile ei interne — care-l trădează pe gînditorul prezent în spatele exegetului —, ci și prin două elemente generale de gîndire ce țin de metoda și forma de elaborare a ansamblului lucrării.

În primul rînd, să observăm că „pozitivismul" lui Taine — „prejudecată" pe care D. D. Roșca o demască — nu este pur iluzoriu: frecvența termenului „fapt", ca și imensul „material de fapte" prezent în opera lui Taine, au îndreptățit calificativul de largă circulație ce i s-a atribuit: „pozitivist". Prin nivelul explicit și deci exterior al operei sale, Taine apare ca pozitivist: hegelianismul lui Taine este descoperit de către D. D. Roșca la nivelul *implicit* al gîndirii lui Taine, la nivelul „postulatelor fundamentale" ale gîndirii lui. Dar acest nivel al „postulatelor fundamentale" este la rîndul său *demascat* din nou, pentru că, sub el, D. D. Roșca descoperă *ultimul* — în ordinea analizei — și primul — în ordinea reală, genetică — nivel al operei și conștiinței lui Taine: cel *spinozist.* Or, această dispunere a operei — și a conștiinței ce se obiectivează în ea — pe niveluri și descoperirea sub fiecare nivel a unui subtext implicit, diferit calitativ de textul explicit, trădează o năzuință antimistificatoare, antimitică. De aici pînă la teoria „atitudinii lirice", ce modelează însăși natura — „spinozistă" — a conștiinței lui Taine și în general a conștiinței *eleate,* nu mai este decît un pas.

În al doilea rînd, am sugerat la începutul acestui capitol caracterul contradictoriu al orientării lui D. D. Roșca între „viziune" și „doctrină": „viziunile" de inspirație *subiectivă* sînt controlate reflexiv și logic: invers, în spatele „doctrinelor" cu pretenții de *universalitate,* D. D. Roșca tinde să descopere factorii subiectivi și extrareflexivi ce le prezidează geneza. Or, lectura „subiectivă" a doctrinelor „obiective" se însoțește cu această consecință: D. D. Roșca nu numai că tinde să descopere „atitudinea" *extrareflexivă* ce se exteriorizează într-o doctrină, dar crede că la nivelul ei pur *reflexiv,* planul *gnoseologic* al unei filosofii este esențial și specific pentru totalitatea acelei filosofii. Criticismul kantian este aici asimilat specific și pozitiv în *accentuarea* anteriorității genetice și a priorității valorice a *gnoseologiei* în raport cu *ontologia:* „nimic nu caracterizează mai bine esența însăși a unei concepții filosofice decît soluția pe care ea o propune acestei probleme. Și, într-adevăr, după cum este mai mult sau mai puțin pozitivă, afirmativă, această soluție își imprimă marca proprie întregii concepții. Soluțiile propuse celorlalte probleme pe care gînditorul respectiv va căuta să le rezolve — este și cazul lui Taine — vor depinde de cea pe care el o va fi dat problemei cunoașterii. Mai mult decît atît, însuși felul în care el va pune orice altă problemă se va resimți de soluția dată problemei cunoașterii"[64].

În al treilea rînd, această teză generală de conținut — anterioritatea și prioritatea gnoseologiei în raport cu ontologia — se exteriorizează în forma de elaborare și structurare a materiei de analiză. *Influența lui Hegel asupra lui Taine* începe cu analiza „scopului suprem" al cunoașterii — așa cum îl concepe Taine — și continuă cu fundamentarea acestui scop de către Taine, fundamentare secundă și ulterioară față de *postulatul* posibilității „cunoașterii absolute". Dar această organizare — ce aparține lui D. D. Roșca, exeget al lui Taine — este nu numai asemănătoare, ci de-a dreptul *identică* cu organizarea primei părți a *Existenței tragice,* care începe cu *Idealul cunoașterii absolute* — plan epistemologic

[64] *Ibidem,* p. 46.

— și continuă, în prelungire, cu *Mitul rațională-tății integrale a existenței*, care este un postulat *ontologic*. Forma de organizare, de dispunere a planurilor de analiză este aceași, *diferența* de atitudine este categorică: în studiul comparativ, exegetul demonstrează relația celor două planuri, încercînd să le definească legătura internă și secretă pe „cazul" Taine, dar dispunerea planurilor îl trădează pe gînditor cu convingerea sa personală: în *Existența tragică* însă, este păstrată aceeași organizare, dar este criticat și mitul „cunoașterii absolute" și „mitul raționalității integrale". În opera de sinteză, gînditorul ia atitudine critică — extrapolînd obiectul criticii de la Taine la toți gînditorii raționaliști dogmatici — față de ceea ce exegetul a clarificat: originarea doctrinei lui Taine, ca și a oricărei doctrine dogmatic-raționaliste, într-un postulat epistemologic de esență spinozistă, deci — în ultimă analiză — într-o structură „spinozistă", eleată și, deci, fundamental *ne-tragică* a conștiinței. Dar dispunerea celor două planuri în lucrarea de exegeză îl trădează și pe gînditorul original: teza anteriorității și priorității gnoseologiei în raport cu ontologia fiind expresia și consecința lecturii *doctrinelor* conceptuale prin momentul lor *subiectiv*, *logic*-subiectiv, deci, gnoseologic. Influența lui Kant, ca și nevoia modernă de a descoperi *subiectivitatea* mascată sub aparența doctrinelor impersonale au conlucrat în formarea acestei convingeri.

Modelul degradat. Neotomismul. Modelul *degradat* al concepțiilor de tip doctrină este ilustrat de *neotomism* în varianta lui „sclerozată" și „belphegorizată", reprezentată de Maritain și Massis. Fenomenul de „restaurație" a tomismului este analizat cu pătrundere — critică și explicativă — de către D. D. Roșca, în cele cinci *Scrisori* menționate. Substanța de gîndire și de analiză a *Scrisorilor* este apoi reluată și dezvoltată în studiul *Neotomism și neotomiști*, publicat în *Puncte de sprijin*. Reținem aici numai cîteva dintre elementele de analiză și critică, prezente în ambele variante, care, prin substanța lor reflexivă și prin disocierile nuanțate, sînt valabile și azi.

D. D. Roșca face o deosebire clară — configurată în *Scrisori*, dezvoltată în studiul final — între „renaștere" și „restaurație". Una dintre semnificațiile *personale* ale acestei disocieri este următoarea: „neohegelianismul" este un fenomen de „renaștere" — chiar dacă D. D. Roșca va abandona „proiectul" unei construcții pe linia lui Hegel — în schimb, „neotomismul" nu este și nu poate fi decît un fenomen de „restaurație". „Restaurație", pentru că, prin „cadrele sale specifice, determinate de spiritul general ce a animat pe marele lui constructor și de momentul istoric al elaborării lui, nu întrunește condițiile esențiale care ar putea face din el metafizica fecundă în stare să ralieze inteligențele gînditoare ale veacului"[65]. În ordinea de idei care ne interesează aici, sînt relevante mai ales următoarele argumente extrem de *tari*, care dezvăluie caracterul anacronic al neotomismului.

În primul rînd, neotomiștii nu intenționează să reînvie o „idee filosofică" sau alta din doctrina tomistă — ceea ce ar implica, potrivit concepției lui D. D. Roșca despre „renaștere", lărgirea și nuanțarea sau chiar restructurarea „cadrelor" lui, în raport cu o nouă experiență —, ci vor să actualizeze doctrina în *totalitatea* ei, nemodificată și considerată imuabilă pînă la detalii. Doctrina tomistă este deci considerată singura valabilă și, deci, „eternă"; în raport cu ea, toată dezvoltarea filosofică și culturală ulterioară este văzută ca o „schismă" sau „rătăcire"[66]. Poziția de pe care D. D. Roșca face această

[65] D. D. Roșca, *Neotomism și neotomiști*, în *Puncte de sprijin*, p. 170.
[66] *Ibidem*, p. 175.

observație critică este evident una *istoristă*. Poziția istoricului filosofiei este dezvoltată și nuanțată în varianta a doua, pentru a arăta că în chiar perioada scolastică, a început critica tomismului, desfășurată de către scolasticii netomiști (marii mistici, Dun Scot, Occam) și că această critică, delimitînd între „adevărurile rațiunii" și „adevărurile revelației", va pregăti spiritul modern în filosofie, spirit ce va culmina cu criticismul kantian.

În al doilea rînd, D. D. Roșca recurge la o subtilă și extrem de actuală disociație, între două forme ale „ordinii". Neotomismul este obsedat de formula unei „ordini" prin care să coordoneze diversitatea și variația culturii și experienței. Dar, „ordinea" la care recurg neotomiștii implică o formulă statică și închisă, care anulează sau alterează, atunci cînd nu falsifică, noutatea experienței, pe care nu o poate încorpora adecvat. Alături de această „ordine", mai există un al doilea tip, „ordinea" inspirată de Luther; aceasta nu este dată, ci se face, deci nu se pleacă de la ea, ci se ajunge la ea; este deci mai mult „o ordine care se face decît una care s-a făcut definitiv"[67]. În acest sens, D. D. Roșca precizează just și frumos că doctrina tomistă e o *sinteză* pregătită de secole de evoluție spirituală, că este un bilanț care cristalizează o îndelungă „căutare", și nu poate redeveni premisa unei noi „căutări", pentru că doctrina tomistă, „chiar pentru vremea cînd a fost creată, nu reprezenta o privire în viitor, ci mai degrabă un rezumat, genial fără îndoială, al trecutului"[68].

În al treilea rînd: din motivele menționate mai sus, atît tomismul, cît mai ales neotomismul, sînt variante ale *dogmatismului*, adică ale unei poziții de gîndire închisă față de orice experiență nouă. De

[67] *Ibidem*, p. 205.
[68] *Ibidem*, p. 136.

aceea, neotomismul reprezintă forma degradată și anacronică a concepțiilor de tip *doctrină*.

Aceste considerente critice, invocate de către D. D. Roșca, se referă evident la modalitatea de elaborare *sistemică* și *doctrinară*. Ele sînt corelate însă cu planurile de gîndire epistemologică și ontologică prezente în tomism și neotomism. În plan epistemologic, tomismul a plecat de la postulatul acordului de principiu între *rațiune* și *revelație*, acord în care rațiunea este însă discret subordonată revelației, în sensul că: adevărurile care sînt ale „rațiunii", dar și ale „revelației", sînt adevăruri *eterne*, pe cînd adevărurile care sînt numai ale „rațiunii", dar nu și ale „revelației", nu mai sînt — de fapt — adevăruri. În acest context epistemologic, rațiunea este deci o „rațiune dirijată"; or, D. D. Roșca reacționează fără menajamente față de „autoritatea" dogmei revelate, ca și față de orice altă autoritate, inclusiv față de *tonul* autoritar, sentențios, al lui Massis și Maritain. În plan ontologic, — disociere schițată în *Scrisori* și dezvoltată apoi în studiul final —, D. D. Roșca apreciază corect că tomismul este o filosofie a *ființei*, nu a *devenirii*. Or, categoria *devenirii* este constitutivă inteligenței moderne, iar în acest sens, „azi toate manifestările activității omenești sînt interpretate prin categoria devenirii și a relativismului"[69]. Dealtfel, afirmă D. D. Roșca, „credem că aceasta e deosebirea fundamentală care desparte concepția reprezentată prin Massis și Maritain de relativismul modern, diferență din care nasc toate celelalte"[70]. „Răul subtil" al lui Renan este tocmai „răul devenirii", care descoperă în existență diferența și variația, proprietăți care reclamă nu „un punct de vedere fix" și definitiv asupra formelor existenței, ci „puncte de vedere" parțiale, provizorii,

[69] *Ibidem*, p. 188.
[70] *Ibidem*, p. 190.

mobile. De aici, diferența fundamentală dintre două modalități ale conștiinței filosofice, una dogmatică și alta relativistă și autocritică: „Una crezînd dogmatic în definitivul afirmațiilor sale, cealaltă avînd conștiința provizoratului a tot ceea ce a găsit, dar, tocmai de aceasta, lăsînd pururea deschisă o privire spre viitor"[71].

Observațiile concluzive la acest subcapitol le vom face după analiza prefigurării celorlalte teme ale *Existenței tragice*.

3.2. PREFIGURAREA „ENUNȚULUI DE RELIEF"

Sub concizia și claritatea lui, enunțul „Existența este și rațională și irațională" ascunde o complexitate greu de bănuit la prima vedere. Pentru a putea urmări geneza enunțului, o sumară inspectare prealabilă a structurii lui este necesară.

În configurația enunțului ies mai întîi în evidență *determinațiile* sale atributive, care sînt de semn contrar: „rațional"-„irațional". Cele două determinații sînt atribuite „existenței", iar enunțul este filosofic, pentru că vizează „existența", „marele Tot". Al doilea element din configurația enunțului este conjuncția complexă „și-și", functor care, în economia enunțului, are o funcție aditivă sau sumativă. Dacă privim enunțul nu izolat, ca propoziție atomară, ci îl analizăm în contextul gîndirii lui D. D. Roșca, el dezvăluie, sub relația sumativă și *statică* exprimată prin „și-și", o subsidiară relație *dinamică* și de *implicație* reciprocă, relație care, în limbaj conceptual, poate fi definită astfel: orice „rațională" conține în sine o latentă sau posibilă „irațională". Aceasta înseamnă că nu există *nici* „raționale", *nici* „iraționale" omogene sau definitive, că existența în totalitatea ei nu este deci *nici* rațională, *nici* irațională. „Enunțul de relief" al *Existenței tragice* este așadar construit pe o relație de complementaritate între „și-și" și „nici-nici": în care, copula „și-și" este afirmată explicit, iar complementara ei „nici-nici" este subînțeleasă. Dar, între cele două copule de semn contrar există o *tensiune* internă, încît expresia logică în totalitatea ei („și-și" ←→ „nici-nici") nu este altceva decît forma exteriorizată sau cristalizată logic a tensiunii fundamentale ce definește *conștiința tragică*, conștiință ce vrea să împace sau să unifice („și-și") determinații sau tendințe imposibil de împăcat („nici-nici"). Aceasta înseamnă că:

Mai întîi, expresia logică în totalitatea ei poate fi identificată în *toate* demersurile și obiectivațiile conștiinței tragice. Putem constata retroactiv că experimentarea celor două „linii" filosofice a avut la bază această tensiune, potrivit căreia filosofia apare „și" ca atitudine subiectivă „și" ca reflexivitate, deci, „nici" ca pură atitudine subiectivă, „nici" ca pură reflexivitate.

Apoi, dacă *expresia logică*, în complexitatea ei, stă la baza tuturor demersurilor tematice ale conștiinței tragice, înseamnă că ea este relativ distinctă și autonomă în raport cu *temele* de conținut care îi pot fi asociate: altfel spus, temele sînt variate și variabile, dar conjuncția logică ce le susține — atît selecția cît și soluția, ambele de natură „antinomică" — este relativ constantă, invariabilă.

În al treilea rînd, variația expresiei logice este totuși posibilă, atît cronologic — pe istoria gîndirii — cît și structural — pe unul sau altul dintre planurile gîndirii, la unul sau altul dintre nivelurile ei — ca punere sau deplasare de accent spre „și-și" sau spre „nici-nici", fără ca aceste deplasări de accent să anuleze cele două conjuncții și tensiunea lor internă.

[71] *Ibidem*, p. 197.

În al patrulea și ultimul rînd: dacă temele de meditație filosofică sînt multiple și variate ca grad de complexitate, înseamnă că există teme *privilegiate,* teme în care conștiința filosofică de esență tragică este la ea acasă. O astfel de temă, ce trebuie să fie mare și simplă, asemeni destinului, este tocmai tema *rațională* sau *irațională* existenței în totalitatea ei.

Conștiința tragică se cristalizează ca autentică și mare conștiință tragică atunci cînd se fixează pe această temă, ce apare la un moment dat al biografiei ei. Tema nu apare brusc în cîmpul conștiinței. În biografia ei, identificăm trei *momente* de cristalizare prefigurativă pe care, cu trei expresii aproximative, le numim: unul — *analogic,* al doilea — *introiectiv* sau de falsă atribuire și al treilea — de *cristalizare* proprie și *explicită.*

3.2.1. **Momentul analogic.** Identificăm în meditația lui Pascal modelul teoretic originar al acestei teme: model analogic și mascat. Îl identificăm cristalizat monadic în celebra cugetare pascaliană, pe care D. D. Roșca o pune ca motto la volumul *Linii și figuri.* Pentru conștiința pascaliană, omul este: „Judecător al tuturor lucrurilor; imbecil vierme de pămînt; depozitar al adevărului; îngrămădire de incertitudine și de eroare; mărire și lepădătură a universului. Dacă se laudă, eu îl cobor; dacă se coboară îl laud, și-l contrazic mereu, pînă reușește să înțeleagă că este un monstru de neînțeles[72]. Analogiile ce apar între această sintagmă fundamentală — celebră și mereu citată — a *Cugetărilor* pascaliene și „enunțul de relief" al *Existenței tragice* sînt surprinzătoare. În primul rînd, Pascal definește condiția umană prin determinații *contrare,* complet opuse ca sens, ceea ce, la nivelul „enunțului de relief", corespunde *opoziției* dintre „rațional" și „irațional". În al doilea rînd, Pascal recurge la două *serii* de determinații contrare, omul fiind, pe de o parte, „judecător", „depozitar al adevărului" și „mărire" a universului; iar pe de altă parte, punct cu punct, punct contra punct, „vierme", „eroare", „lepădătură" a aceluiași univers. La nivelul „enunțului de relief", cele două serii corespund seriilor de „raționale" și „iraționale" particulare, care pot fi descoperite în sînul existenței și pe care enunțul le exprimă. În al treilea rînd, semnificația particulară a dubletelor din cele două serii pascaliene este *calitativ* distinctă, căci: prin „judecător" și „vierme", Pascal sugerează condiția paradoxală a omului *față de* lume, și ea are o semnificație preponderent *valorică;* al doilea dublet, „depozitar al adevărului" și „eroare" definește *poziția cognitivă* a omului față de aceeași lume, și are deci o semnificație preponderent *epistemologică;* al treilea dublet indică locul paradoxal al omului *în* cuprinsul de necuprins al existenței și are o semnificație preponderent *metafizică,* în sens tradițional. Cele trei semnificații, articulate spontan de Pascal, sînt consonante, dar și diferite, căci merg pe trei planuri, schițate numai, dar distincte, ale *relației* dintre om și lume. După cum vom vedea, semnificațiile particulare, calitativ distincte, pe care D. D. Roșca le acordă „raționalelor" și „iraționalelor", merg în prelungirea sau sînt consonante cu meditația pascaliană. În al patrulea rînd — iar această similitudine ne interesează în mod special —, Pascal afirma că, dacă omul e „înălțat", el îl „coboară", iar dacă omul e „coborît", el îl „înalță", și contrazice orice afirmație limită despre om, pînă ce acesta „înțelege că este un monstru de neînțeles". Dar linia interioară a acestui demers polemic este solidară, rimează teoretic cu linia interioară ce structurează „enunțul de relief". Iată traducerea sau echivalarea expresiilor pascaliene în limbajul *Existenței tragice:* dacă afir-

[72] Blaise Pascal, *Scrieri alese,* pp. 19—20.

mați că existența este integral *rațională*, eu vă demonstrez că este *irațională*, iar dacă afirmați că este integral *irațională*, eu vă demonstrez că este *rațională;* și critic și un postulat și opusul său, pînă veți înțelege că existența este „inextricabilă". „Inextricabilul" este deci echivalentul a ceea ce Pascal numește „monstru de neînțeles". Este util să repunem aici în evidență diferența dintre acest demers bazat pe contradicție și demersul hegelian. În demersul hegelian, contradicția este gîndită și depășită, contrarele devenind „transparente" și fiind „calmate" în sinteza lor superioară. În demersul pascalian, spiritul se zbate, mișcîndu-se *între* contrare, fără să le poată împăca. Neliniștea lui Pascal rezidă în această mișcare *între* teză și antiteză, mișcare fără finalitate pozitivă, mișcare ce conduce afectiv la *resemnare* și cognitiv la *scepticism;* căci, *să înțelegi* că *nu poți înțelege* echivalează cu o sceptică suspendare a judecății. Or, distanța și diferența ce desparte demersul hegelian de cel pascalian poate să ofere — ca și în cazul temei infinitului — măsura distanței dintre demersul interior al „enunțului de relief", deci al gîndirii lui D. D. Roșca, și demersul pascalian. Această distanță poate fi definită astfel: în măsura în care „enunțul de relief" funcționează prin copula implicită „nici-nici", el are o țintă sau o adresă polemică — împotriva dogmatismului — și o finalitate virtual *sceptică*, întrucît existența fiind „inextricabilă", natura ei *ultimă* nu poate fi înțeleasă. Dar, în măsura în care „enunțul de relief" funcționează prin copula „și-și", el are o adresă antisceptică, pentru că vizează posibila integrare a „raționalelor" și progresul posibil al cunoașterii. Pe această cale, „enunțul de relief" trimite din nou spre „enunțul de fundal", care, de data aceasta, își actualizează semnificația lui nonsceptică: dacă existența este de o complexitate infinită, ea *trebuie* și *poate* fi mereu descifrată, citită, parcursă. Dar, pentru că enunțul funcționează prin complementaritatea lui „și-și" și „nici-nici", el ocolește și pericolul dogmatismului, și pericolul scepticismului. Sîntem în prezența unei *simetrii* care va fi articulată evident numai în forma dezvoltată și explicită a „enunțului de relief". Or, în lumina acestei forme dezvoltate, pe care aici am anticipat-o, devine transparentă semnificația primului moment, pascalian, din biografia acestui enunț: meditația pascaliană, tragică în esența ei și sceptică în finalitatea ei ultimă, oferă un moment de primă cristalizare, deghizată și parțială, deci improprie încă, a „enunțului de relief", pe latura lui polemică, antidogmatică și virtual sceptică, deci pe latura lui „nici-nici". După cum vom vedea imediat, experiența hegeliană constituie, prin opoziție, un prilej de cristalizare a aceluiași enunț, pe latura lui „și-și".

După cum am văzut însă, Pascal vorbește despre condiția umană *în sînul* totalității, iar D. D. Roșca despre *totalitatea* existenței în sînul căreia este cuprins și omul; aceasta este o diferență doar de accent, dar angajează în primul caz tema *omului în lume*, iar în al doilea caz tema *totalității* existenței, în destinul căreia este cuprins și destinul omului. Atmosfera sau climatul spiritual al meditației pascaliene, precum și aria tematică și frecvența cugetărilor dovedesc că marele gînditor a fost preocupat preferențial de tema *condiției umane*, de ontologia ființei umane, chiar dacă aceasta este încadrată sub reperele unei ontologii generale. În gîndirea lui D. D. Roșca se petrece o deplasare de accent — logică nu genetică — de la o temă de ontologie antropologică la o temă de ontologie generală, iar momentul Descartes ne ajută să înțelegem natura acestei variații tematice, al cărei moment în timp nu poate și nici nu trebuie să fie neapărat precis sau precizat.

După cum am văzut, D. D. Roșca afirmă că teza fundamentală a gîndirii lui Descartes este cuprinsă în enunțul „Existența este și întindere și gîndire", că „distincția aceasta imprimă pecete proprie și caracter dominant cugetării carteziene", că această teză stă la baza *întregii gîndiri moderne*, care în *diverse* modalități încearcă să gîndească unitatea dintre *sferele* pe care Descartes le-a distins cu precizie și claritate. De fapt, pe diverse planuri ale gîndirii sale, Descartes însuși a încercat să unească sau să înțeleagă unitatea sferelor pe care el însuși le-a disociat — „cogito"-ul filosofului sau geometria analitică a savantului sînt concludente în acest sens — pentru a întemeia posibilitatea *cunoașterii* înțeleasă ca *acord* fundamental și esențial între „întindere" (existență) și gîndire (cunoaștere). Modul în care Descartes a înțeles *acordul* ontologic dintre „întindere" (= materia substanță) și „gîndire" (= Dumnezeu) este și complex și destul de obscur. În acest context ne interesează doar disocierea făcută de către Descartes între cele două niveluri ale *existenței:* poziție *dualistă* care, stînd la baza gîndirii moderne, își trimite ecourile și în *Existența tragică*, dar ca dualism deplasat și *alunecat* pe alt plan de gîndire decît cel cartezian. Disocierea carteziană dintre „întindere" și „gîndire" apare în *Existența tragică* sub forma disocierii dintre ceea ce D. D. Roșca numește lumea „cantitativului", a materiei, a naturii și lumea „calitativului", a spiritului, a istoriei. Disocierea carteziană este asimilată de către D. D. Roșca și prin prisma filosofiei valorilor, reprezentată de Școala de la Baden, cu antitezele introduse de reprezentanții ei între: „natură"-„istorie"; legi ale „repetiției"-legi ale „succesiunii"; „generalitate"-„singularitate". Dar tema este deplasată pe alt plan de gîndire, pentru că: D. D. Roșca năzuie să „unifice" într-o modalitate originală disocierea clasică a lui Descartes. „Unificarea" se realizează prin categoriile „rațional"-„irațional", care pleacă *din* dualismul cartezian și se întorc *împotriva* lui, restructurîndu-l. Astfel: D. D. Roșca afirmă că, atît sfera „calitativului", cît și sfera „cantitativului", atît „gîndirea", cît și „întinderea", sînt și „raționale" și „iraționale". Apoi atît sfera „calitativului cît și sfera „catitativului", deci existența în totalitatea ei, este de o complexitate „inextricabilă". Altfel spus: „enunțul de relief" înlocuiește dualismul ontologic, căci determinațiile „rațional"-„irațional" vizează în egală măsură și „întinderea" și „gîndirea". La rîndul lui, „enunțul de fundal" înlocuiește dualismul ontologic cartezian printr-un monism tot epistemologico-ontologic, deoarece *inextricabilul* ce definește întreaga existență cade și în obiect (complexitatea lui este intrinsecă), dar și în subiect (numai pentru un subiect epistemic această complexitate se dezvăluie ca atare). Ceea ce înseamnă că: tema carteziană a existenței ca „întindere" și „gîndire" se păstrează în *Existența tragică* prin orizontul ei ontologic (căci vizează nu atît „condiția omului" despre care vorbea preferențial Pascal, ci existența în totalitatea ei, iar în acest sens ea nu este numai carteziană, ci generic filosofică) și prin *dualismul* ei: dar dualism restructurat printr-o modelare epistemologică ce încorporează în imaginea ontologică a *totalității obiective* și momentul epistemic subiectiv și, deci, pecetea subiectivă a actului cognitiv care năzuie spre această totalitate pur obiectivă. Altfel spus: dualismul ontologic cartezian este mediat prin *scepticismul* pascalian și humeian, și apoi prin *criticismul* kantian. Același dualism este: purificat de ingredientele lui *mistice*, căci „inextricabilul" înlocuiește și Dumnezeul „foc" al lui Pascal și Dumnezeul „rece" al lui Descartes, „inextricabilul" fiind echivalentul raționalizat și replica polemică la adresa divinității; același dualism este purificat și de implicația lui dogmatică, întrucît convingerea lui Des-

cartes în existența unui acord de ultimă instanță și fundamental între o rațiune universală și o existență („întinderea" și „gîndirea") isprăvită, invariantă, este înlocuită cu poziția epistemologică potrivit căreia acordul dintre o rațiune care „devine" și o existență „ne-isprăvită" în „substanța ei metafizică" nu poate fi decît un acord parțial și provizoriu, strategic și deschis.

În concluzie: în procesul de elaborare a „enunțului de relief" intră ca sursă nemărturisită direct de către D. D. Roșca, dar recognoscibilă, din comentariile-„figuri", atît meditația pascaliană, cît și dualismul cartezian. Meditația pascaliană intră prin *tema* condiției umane, văzută ca o condiție paradoxală și tragică; tragicul pascalian este purificat însă de ingradientele sale mistice și pesimiste pînă la deznădejde și scepticism. Dualismul cartezian intră prin afirmarea disocierii dintre cele două „sfere" ale existenței. Dualismul cartezian este însă restructurat complet și este modelat tragic, căci în existență este încorporată ființa umană nu numai ca subiect *epistemic*, ci și ca ființă concretă, complexă și contradictorie: *distincția* carteziană dintre „întindere" și „gîndire" devine *dezacord* sau *acord* problematic între „spirit" și „materie", între „om" și „lume".

Cei doi gînditori francezi, atît de apropiați prin unele teme fundamentale de meditație, se deosebesc însă radical prin *sensul* de orientare a gîndirii lor.

Tipul de mișcare a gîndirii pascaliene reprezintă sau participă la *dialectica negativă*. Această modalitate de mișcare este frecventă în istorie: o găsim la inzi, la scepticii greci, în scolastică, sau în teologia negativă a lui Barth. Un frumos studiu al lui Aram Frenkian[73] pune în evidență sursele parmenidiene

[73] Aram Frenkian, *Les origines de la théologie negative de Parmenide a Plotin*, în „Revista clasică", București, 1943, tom. XV.

ale acestei dialectici și continuitatea ei pînă în scolastică. Modalitatea de mișcare *negativă* a gîndirii poate fi definită sumar astfel: toate determinațiile pe care gîndirea le descoperă într-un obiect, ea trebuie să le nege sau să le renege, pentru că: determinațiile sînt *parțiale*, pe cînd obiectul este *infinit;* sau, pentru că determinațiile sînt *distincte*, pe cînd obiectul este *omogen;* sau, pentru că determinațiile sînt *contrare*, pe cînd obiectul este *unitar*.

Dialectica negativă are un prim pas pozitiv, prin care fixează determinațiile, pas provizoriu, care este secondat de negarea determinațiilor, accentul și finalitatea ei căzînd pe „nici-nici". Această modalitate reprezintă deci gîndirea pascaliană: dacă „nici o idee nu se apropie de întinsul spațiilor ei", înseamnă că orice idee trebuie negată în numele absolutului, pe care-l vizează fără să-l atingă. Sau: dacă omul este „și judecător și vierme", „și-și", ..., înseamnă că el nu este „nici-nici", ci este „monstru de neînțeles". Mișcarea negativă a gîndirii o identificăm și la Kant, în teoria „antinomiilor rațiunii pure".

În schimb, Descartes reprezintă modalitatea pozitivă de mișcare a gîndirii, care, instalată în „și-și", parcurge cognitiv existența prin matricea acestei copule aditive: trebuie să *delimităm* peste tot „întinderea" de „gîndire", primul pas fiind deci disociativ; dar trebuie să identificăm peste tot „întinderea" și „gîndirea", coexistența lor, al doilea pas fiind sumativ și integrativ. Dualismul cartezian este static și noncontradictoriu; de aceea, în limbajul lui filosofic, copula „și-și" este, după cum vom mai vedea, numai sumativă și invariantă. Dar dualismul cartezian devine la continuatorul său idealist Hegel, monism spiritualist, contradictoriu și progresiv: de aceea, în întrebuințarea lui Hegel, copula „și-și" se

încarcă cu alte şi noi valenţe, pe care urmează să le degajăm, reluînd din perspectiva temei ce ne interesează aici, „experienţa hegeliană" a lui D.D. Roşca.

3.2.2. **Momentul introiectiv.** Acest moment prefigurativ l-am analizat pe larg într-un studiu special[74]. Vom reţine aici numai datele esenţiale ale acelei analize. Tema „raţionalităţii" şi „iraţionalităţii" existenţei apare ca temă pusă şi formulată explicit abia în studiile lui D. D. Roşca despre Hegel. Dintre acestea, cel mai concludent pentru tema care ne preocupă este *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*. Şi aici trebuie să distingem între limbajul exegetului şi limbajul gînditorului original. Ca exeget al lui Taine, D. D. Roşca pleacă de la convingerea acestuia în existenţa unei „formule", prin a cărei aplicare consecventă şi sistematică ar putea fi explicată esenţa şi structura existenţei în totalitatea ei. D. D. Roşca face constatarea că în opera lui Taine pot fi identificate — la un anumit interval de timp — *două* „formule explicative", sau două *variante* ale aceleiaşi „formule". În primele sale scrieri, Taine „concepuse lanţul deductiv lipsit de orice discontinuitate, într-o formă oarecum mai dură, mai absolută şi mai himerică decît şi l-a reprezentat mai tîrziu"[75]. Numai potrivit celei de-a doua variante a „formulei explicative", elaborată sub influenţa lui Hegel, „deducerea" existenţei pe calea gîndirii n-ar mai putea fi continuă şi deci completă". Taine vorbind acum, „despre o «porţiune accidentală» care ar exista în orice fapt, despre «hazardul» ce poate fi întîlnit la capătul tuturor cunoştinţelor noastre ca şi la începutul datelor noastre"[76]. În acest context, D. D. Roşca analizează, cu o remarcabilă sensibilitate epistemologică, sensul exact şi totuşi paradoxal pe care Taine îl acordă „hazardului". Pentru Taine, comentează D. D. Roşca, „«hazard» nu înseamnă ceea ce este nedeterminat în raport cu lanţul cauzal sau cu relaţia de necesitate. Hazardul este ceea ce nu poate fi dedus din cauza imposibilităţii de fapt în care ne găsim, pentru a descoperi seria de fapte care îl produc, serie presupusă ca nemărginit de complexă şi infinit de lungă"[77]. Disocierea epistemologico-ontologică de planuri, făcută de către D. D. Roşca, este extrem de subtilă: în planul gîndirii sale ontologice, Taine neagă de fapt „hazardul", întrucît, „presupune" tacit că lanţul cauzal al existenţei este în principiu *continuu* şi *deductibil*. Hazardul deci nu mai apare ca hazard, căci este relativ la o „stare de fapt provizorie" a cunoaşterii, stare ce poate fi depăşită în timp, cîndva. Deci: „hazardul" nu este *hazard*. Totuşi, deşi îl postulează formal, dar îl neagă prin fondul gîndirii sale, tocmai Taine este acela care îl critică pe Hegel, pe motiv că acesta n-ar fi recunoscut existenţa „hazardului" în lume. Interpretarea pe care Taine o dă filosofiei hegeliene este de esenţă panlogistă*, iar în acest context comparativ, D. D.

[74] Tudor Cătineanu, *Prefigurarea unei teme...*, „Rev. de filosofie", 1974, nr. 1, pp. 105—115.

[75] D. D. Roşca, *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, p. 35.

[76] *Ibidem*, p. 57.

[77] *Ibidem*.

* În lucrarea *Évolutionisme et platonisme* (Paris, 1908), René Berthelot inserează un studiu *Le sens de la philosophie de Hegel*, în care critică interpretarea panlogistă dată dialecticianului german. Iată propoziţiile esenţiale dezvoltate de autor: (1) „Hegelianismul nu este un determinism absolut"; (2) „Hegelianismul nu este un optimism integral"; (3) „Hegelianismul nu este un *panlogism*". Textul este însoţit de o rundă de discuţii — la care participă şi Boutroux — semnificative pentru varietatea unghiurilor din care Hegel a fost receptat în cultura franceză. Titlurile de capitol citate mai sus sînt semnificative prin ele însele. Spaţiul nu ne îngăduie o comparaţie a celor două interpretări oferite de către D. D. Roşca şi de către René Berthelot, interpretări care prezintă similitudini evidente, dar şi diferenţe semnificative. Deşi interpretează corect liniile fundamentale ale filosofiei hegeliene, exegetul francez rămîne încorporat ade-

Roşca desfăşoară o critică sistematică şi adîncă a acestei interpretări. Luînd apărarea lui Hegel, a „adevăratului Hegel", D. D. Roşca crede şi afirmă fără echivoc că Hegel nu a negat existenţa „hazardului", afirmaţie ce are importanţă capitală pentru analiza de faţă: „Dar este mai greu de susţinut opinia că Hegel ar fi negat existenţa hazardului: sau cu alte cuvinte, nu se poate afirma că Hegel ar fi voit să reducă existenţa în totalitatea ei la ideea în sine, la ideea logică"[78]. Ca exeget al lui Hegel, D. D. Roşca demonstrează pe texte că acesta a afirmat existenţa hazardului ca *nivel* al Ideii, sau ca *moment* al conceptului. Or, „hazardul" hegelian nu este altceva decît o specie a *iraţionalităţii*, care scapă în chip obiectiv din lanţul cauzal sau din necesitatea *raţională*.

Acum sîntem de acord cu D. D. Roşca atunci cînd afirmă că Hegel a recunoscut existenţa „hazardului". Mai mult, în gîndirea hegeliană sînt implicate, dar şi afirmate explicit, mai multe specii de iraţionalitate, printre care şi *concretul senzorial*, care este, în interpretarea lui J. Hypolyte, „inefabil"[79], deci imposibil de exprimat în concepte. O specie de iraţionalitate este şi „exterioritatea reciprocă", despre care Hegel afirmă că este un moment iraţional al naturii.

Dar există, în interpretarea pe care D. D. Roşca o dă acestei laturi esenţiale a filosofiei hegeliene, două texte semnificative, în care cele două determinaţii fundamentale ale existenţei — necesitatea raţională şi iraţionalitatea existenţei — definite de către *exeget* în spiritul filosofiei hegeliene, sînt puse

ziv în sistemul hegelian, pe cînd D. D. Roşca se distanţează şi tacit şi explicit de Hegel, de pe o poziţie originară şi virtual originală.

[78] *Ibidem*, p. 65.

[79] Jean Hypolyte, *Logique et existence*, P. U. F., Paris, 1961, pp. 7—26.

de către *gînditorul original*, ce-l secondează pe exeget, într-un raport care are acoperire *formală* în filosofia hegeliană, dar care nu este de extracţie şi esenţă hegeliană. Iată primul text concluziv, care îl „traduce" pe Hegel: „cu toate că hazardul (die Zufälligkeit) nu este decît o latură, un moment al realităţii, motiv de a nu-l confunda cu aceasta în totalitatea ei, el are totuşi un oarecare «drept de existenţă» în lumea obiectivă". Iată al doilea text, şi mai concludent: „Pe de altă parte nici nu putem afirma că esenţa însăşi a realităţii este hazardul, căci aceasta ar însemna să luăm partea drept întreg. Realitatea este constituită din opuse: din «esenţa» care este «raţiune» şi din ceea ce este accidental, care are şi el «dreptul» său de existenţă în lumea obiectivă"[80]. Acest text este *introiectiv*, căci el îi *atribuie* lui Hegel un gînd care de fapt nu este hegelian, ci este un gînd al tînărului D. D. Roşca. Sub masca interpretării adecvate a conceptului hegelian, este prefigurat aici „enunţul de relief". Analiza obiectivă, prin care D. D. Roşca se apropie ca exeget de Hegel, este coaja care maschează miezul unei rupturi, iar expresia exterioară a acestei rupturi este tocmai această falsă atribuire sau *introiecţie*. Distanţa implicită dintre tînărul gînditor şi dialecticianul german poate fi măsurată în lumina distanţei ulterioare şi explicite a lui D. D. Roşca faţă de Hegel. Iată în ce constă distanţarea, pe această temă, prezentă chiar în momentul apropierii maxime faţă de Hegel.

În primul rînd, D. D. Roşca interpretează relaţia dintre „esenţa raţională" şi „iraţionalitate" (hazardul) prin grila abstractă a conceptului hegelian, care este o „sinteză" între „teză" şi „antiteză". În lumina acestei interpretări, „raţionalitatea" şi „iraţionalitatea" *apar* nu numai ca determinaţii *opuse*, ci şi ca

[80] D. D. Roşca, *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, pp. 66—67.

determinații *simetrice:* ca pondere și ca valoare în economia totalității existenței. Dar D. D. Roșca modelează o simetrie acolo unde Hegel gîndea și postula o nonsimetrie. Căci, pentru Hegel formele de iraționalitate ale existenței („hazardul", „voința arbitrară", „concretul fizic", „magnetul" ...), deși sînt recunoscute ca *existente*, sînt considerate ca *„defecte"* ale existenței, deci, ca *abateri* de la tipul de rațională sintetică pe care Hegel l-a definit prin structura conceptului. Hegel nu presupune că aceste forme ale existenței ar poseda un alt tip de rațională decît cel pe care l-a postulat el, ca optim, ideal.

O paranteză istorică poate fi aici utilă pentru a înțelege natura problemei. Tema „iraționalității" înțeleasă ca „accident", „hazard" are o lungă istorie în cultura europeană. O întîlnim încă la Aristotel care în *Metafizică* este foarte serios preocupat de ea. Dintre reflecțiile Stagiritului despre „accident" selectăm cîteva: „accidentul *există*", dar prezența lui în lume „nu este nici necesară, nici constantă"; cauza unui „accident" este și ea „accidentală", „de aceea nu există o cauză determinată a accidentului, ci numai una întîmplătoare, adică nedeterminată"[81]; apoi deși accidentele „pot fi în număr infinit", totuși „accidentul este, prin felul său, ceva înrudit cu neființa"[82]; în sfîrșit, accidentul nu poate face obiectul științei, căci nu apare nici cu regularitate, nici cu necesitate, încît „Ființa prin accident ... nu formează obiectul nici unui fel de speculație științifică", și deci „nu există o știință a accidentului". Lectura atentă a textului aristotelic vădește că geniul Stagiritului este marcat de o profundă dubitație în jurul *„accidentului"*, căci: pe de o parte, „accidentele" există și chiar în număr infinit, pe de altă parte, totuși, accidentul este ceva înrudit cu *„neființa;* apoi, pe de o parte, cauza „accidentului" este tot un „accident", pe de altă parte, dacă le considerăm în lanț, între ele există o relație de determinare cauzală; în sfîrșit, pe de o parte el nu poate face obiectul teoriei, și totuși Aristotel îl teoretizează subtil, *intuind* complexitatea temei. Totuși, dominantă rămîne părerea că nu există o știință a „accidentului", după cum nu există o „știință a individualului". Încît, Mircea Malița are dreptate cînd apreciază că: „Grecii au avut geometrie, teoria numerelor, logică, dar nu și calculul probabilităților. Ei simțeau pe undeva o lege care apasă destinul individual, dar nu-i dibuiseră natura statistică"[83].

Or, nota comună dintre gîndirea lui Aristotel și aceea a lui Hegel este în acest punct: „accidentul" nu poate face obiectul științei, și este deci *irațional.* Ambii gînditori participă la ceea ce Gaston Bachelard numește „climat epistemologic cartezian"[84], climat modificat radical de științele moderne prin elaborarea *logicii hazardului.* Hegel nici cel puțin n-a intuit această logică a hazardului, acest nou tip de *raționalitate* la care D. D. Roșca va adera în *Existența tragică,* vorbind despre caracterul *statistic* al *legilor naturii.* Acum, deși Hegel recunoaște și afirmă clar existența acestor forme de „iraționalitate", el le *ierarhizează* axiologic: pentru Hegel, deși ele există, totuși n-au valoare, ele sînt ca și cum n-ar fi. Dar, pentru D. D. Roșca, formele de iraționalitate nu sînt nici „defecte" ale existenței (căci ele pot poseda o rațională de alt tip, nedezvăluită încă) și nici nu sînt neesențiale: dimpotrivă, „iraționalitatea" existenței este la fel de esențială și, extensiv,

[81] Aristotel, *Metafizica,* Ed. Acad. R. S. R., București, 1965, V, 1025-a.
[82] *Ibidem,* VI, 1025-b.
[83] Mircea Malița, *Aurul cenușiu,* vol. III, Ed. Dacia, 1973, p. 24.
[84] Gaston Bachelard, *Le nouvel ésprit scientifique,* Presses universitaires de France, 1966.

chiar mai mare decît „raționalitatea" ei, după cum vom afla în *Existența tragică*.

În al doilea rînd, pentru a-l apăra pe Hegel, D. D. Roșca invocă argumentul hegelian al „părții și întregului". Dar, în întrebuințarea pe care i-o dă exegetul D. D. Roșca, argumentul „părții și întregului" are o semnificație nehegeliană, chiar antihegeliană. Hegel a afirmat — la cel mai adînc nivel al gîndirii sale — nu numai că „n-ar trebui" să luăm „partea" drept „întreg", ci, mergînd pe dialectica celor două determinații, a afirmat că totalitatea (deci, „întregul") poate fi recunoscută, căci este răsfrîntă și implicată în toate „părțile" ei, *organic* constituite. Semnificația negativă și restrictivă a argumentului „părții și întregului" este secundară și funcțională în demersul hegelian, care este integrativ și organic; dar, aceeași semnificație, negativă și restrictivă, a relației dintre „parte" și „întreg" este *fundamentală* și omniprezentă în *Existența tragică*, după cum vom vedea.

Deci în interpretarea pe care exegetul D. D. Roșca o dă filosofiei hegeliene este cristalizat pentru prima dată, într-o formă completă, dar indirectă și mascată, enunțul: „Existența este și rațională și irațională". Această situație teoretică dezvăluie atît importanța pe care Hegel a avut-o în cristalizarea „enunțului de relief", cît și poziția originar contradictorie a lui D. D. Roșca față de Hegel. Să precizăm pe rînd ambele aspecte.

Mai întîi, tema raționalității existenței, deși este o temă filosofică tradițională, capătă o mare importanță, fără precedent, în sistemul hegelian. Hegel nu numai că a afirmat-o, dar a și „demonstrat-o", iar D. D. Roșca este fascinat de profunzimea și subtilitatea analizelor raționale ale marelui dialectician: de aici, credința în „renașterea hegelianismului"; de aici, interesul constant pe care D. D. Roșca l-a manifestat față de Hegel, ca exeget, istoric și ca tra-

ducător al lui. Dar D. D. Roșca, adînc cunoscător al filosofiei hegeliene, se apropie de Hegel printr-o *grilă de selecție* și interpretare, care, în ultimă analiză, nu este hegeliană. Am văzut că D. D. Roșca se apropie de optimista *conștiință* a lui Hegel printr-o „grilă" de rezonanță tragică, prin grila unei conștiințe potențial tragice, care-și caută vindecarea rupturilor ei interioare în „calmul" conștiinței hegeliene. Dar, aceeași orientare paradoxală o identificăm și la nivelul *temei reflexive* concrete care ne interesează aici. Altfel spus: D. D. Roșca se apropie de *raționalismul absolut* al lui Hegel printr-o „grilă" reflexivă care, pe latura ei epistemologică, este modelată de *implicația sceptică* a gîndirii lui Pascal, de *scepticismul* lui Hume — a cărui descoperire a fost, după mărturisirile lui D. D. Roșca, o „revelație" — și de *criticismul* kantian, care l-a influențat prin ceea ce gînditorul numește „climat epistemologic". Interpretat în lumina acestor influențe, „enunțul de relief" al *Existenței tragice* apare ca *efect reflexiv* al unei lecturi a lui Hegel printr-o „grilă" distilată din experiențele pascaliană, humeiană și kantiană; efect în care toate sursele lui sînt absorbite, depășite și mascate, prin jocul lor de interferență. Iată liniile acestei interferențe: din Hegel, care în această privință îl continuă pe Descartes și Spinoza, rămîne orizontul ontologic nemărginit al temei raționalității: raționalitatea este o determinație *constitutivă* și *esențială* a existenței în totalitatea ei; și ea poate fi descoperită pretutindeni și oricînd. Dar aici apare Hume, care — criticînd conceptul de „cauzalitate" — a indicat neputința noastră de a pune în evidență prezența „necesității" în relația obiectivă de „cauzalitate". Critica humeiană merge, după cum se știe, numai pe două concepte — „substanța" și „cauzalitatea" — dar D. D. Roșca extrage din această critică semnificația ei epistemologică *generală:* imposibilitatea de principiu de a pune în evidență existența

unui acord *ultim* și *definitiv* între conceptele noastre și existența pe care ele o reflectă. În această privință, scepticismul humeian este prelungit, lărgit, deși în ultimă instanță negat, în cîteva planuri esențiale ale gîndirii lui Kant. Fisura introdusă de Kant între „categorii" și „lucrul în sine" este o astfel de derivație și prelungire a criticii humeiene, iar teoria „antinomiilor rațiunii pure" este tot o prelungire „alunecată pe alt plan", de gîndire ontologică, a aceluiași scepticism humeian. Altfel spus, D. D. Roșca îl lecturează pe dogmaticul Hegel prin ceea ce este *comun* în *scepticismul* humeian și în *criticismul* kantian. Or, scepticismul humeian și criticismul kantian sînt asimilate ca argumente *epistemologice* pentru o poziție de gîndire *ontologică*, pe care D. D. Roșca o opune raționalismului ontologic hegelian: poziția potrivit căreia, existența în totalitatea și esența ei este nu numai *rațională*, ci și *irațională*, căci nu există și nu va putea fi pusă în evidență niciodată existența unui acord ultim, definitiv, invariant, între ordinea *gîndirii* și ordinea *existenței*. În finalul paragrafului, două concluzii sînt necesare:

În primul rînd, fixarea gîndirii lui D. D. Roșca pe determinațiile „rațional"-„irațional" este prilejuită, în cadrul experienței hegeliene, și de această experiență: fascinația exercitată de Hegel este însoțită de critica poziției hegeliene. Dar această critică nu este „liberă", pentru că este *marcată* tocmai de *obiectul* ei. Dacă am afirmat într-un context anterior că în gîndirea lui D. D. Roșca, autor al unei sinteze originale, nu există nici un element hegelian specific și direct recognoscibil, aici trebuie să facem o afirmație inversă: fixarea gîndirii lui D. D. Roșca pe cele două determinații fundamentale este prilejuită de Hegel, iar dezvoltarea lor merge discret dar constant împotriva lui Hegel, iar această împotrivire este — și ea — o *formă negativă* a *dependenței* față de Hegel. Această afirmație este valabilă exclusiv la nivelul motivației teoretice interne a mersului gîndirii lui D. D. Roșca. La această motivație trebuie adăugată — mai precis, ea trebuie încorporată în — motivația esențială, largă, adîncă, de natură contextuală și contemporană cu D. D. Roșca: lupta dintre *raționalism* și *iraționalism* în gîndirea post-hegeliană.

Sinteza celor două motivații — ambele teoretice — poate fi definită astfel: D. D. Roșca îl lecturează pe Hegel printr-o „grilă" critică nehegeliană, modelată din argumente epistemologice pre-hegeliene (Pascal, Hume, Kant), determinată de factori contextuali post-hegelieni (lupta dintre raționalism și iraționalism); dar numai cercurile explicative ale contextului obiectiv și social-istoric în care D. D. Roșca a trăit pot explica, pînă la un punct, modul în care el s-a re-orientat printre sursele istorice ale gîndirii sale.

Dacă, văzut prin motivația internă a „enunțului de relief", D. D. Roșca apare ca un fiu vitreg al lui Hegel, dependent de părinte tocmai în actul negării și renegării lui, văzut prin motivația contextual-teoretică a enunțului, D. D. Roșca apare ca un fiu fidel al timpului său; dar și ca un fiu solitar, egal cu el însuși în sfîșierea lui interioară, tragică.

3.2.3. **Momentul polemic.** Dacă, potrivit ordinii cronologice a textelor, prima prefigurare a „enunțului de relief" este implicită și *analogică* (Pascal), iar a doua tot implicită și mascată prin *introiecție* (Hegel), a treia formă este explicită și polemică. Ea este marcată de studiul critic *Pentru o istorie a inteligenței*[85], publicat apoi în *Linii și figuri*, sub titlul *Rațional și irațional*. Studiul vizează critic lucrarea *Eonul dogmatic* a lui Lucian Blaga, dar el prezintă și o valoare prefigurativă ca și o valoare de sine

[85] D. D. Roșca, *Pentru o istorie a inteligenței (Incercări de lărgire a noțiunii de „irațional")*, „Viața românească", XXIII nr. 7—8, p. 189—213.

stătătoare. Studiul debutează printr-o schiță istorică, care avansează ipoteza că, de-a lungul cunoașterii și gîndirii, *rațiunea* umană și-a modificat nu numai *conținuturile*, prin variația domeniului investigat sau prin extinderea conceptelor ei constituite asupra unor *noi* zone ale realității, ci rațiunea umană și-a modificat și „articulațiile structurale", modificare „exteriorizată" în *conceptele* raționalizatoare originar noi ale gîndirii: „Efortul pe care această inteligență îl face de atîta timp a dus, se înțelege, la descoperiri atît în ce privește punctele de perspectivă, cît și în ce privește unele procedee, căi și planuri de mișcare, pe care ea le-a utilizat atingînd rezultate considerabile. Dar acest efort n-a putut, desigur, rămînea absolut fără urmă nici cu privire la *unele* din articulațiile structurale ale inteligenței însăși"[86]. De unde ipoteza unei „istorii a inteligenței" (rațiunii) umane, ipoteză schițată și argumentată prin cîteva momente cheie în care s-a modificat însăși noțiunea de „raționalitate", prin modificarea structurală a conceptelor raționalizatoare. D. D. Roșca ilustrează „variația raționalului" prin conceptele: *„identitatea"* parmenidiană („ființă") *unitatea* platoniciană dintre „existență" și „neexistență"; *„cogito"*-ul cartezian și *„conceptul"* hegelian (cu aspectele sale: „implicația sintetică", „devenirea" . . .). Extrem de adîncă și fecundă, dar, din păcate, neurmărită de D. D. Roșca (rămasă și ea, deci, „proiect"), ipoteza este semnificativă din mai multe puncte de vedere: ea merge pe o investigație istorică și afirmă fără echivoc *progresul raționalității;* ea arată că liniile de continuitate în gîndire nu se realizează prin „intuiție sau sentiment", care au caracter „subiectiv", ci prin efortul inteligenței însăși, al inteligenței „propriu-zise"; că acest efort nu s-a încheiat și nu se va încheia niciodată.

[86] D. D. Roșca, ***Rațional și irațional***, în ***Linii și figuri***, pp. 199—200.

Această ipoteză, care este și o „teză" originală și o „antiteză" polemică, este îndreptată împotriva încercării lui Lucian Blaga de a reînvia „dogma" ca „tip de ideație" și de a postula prin ea existența unei zone de „iraționalitate" *pură* și *definitivă*. Din acest studiu complex ne interesează doar cîteva idei:

Mai întîi, prin formula „dogmatică", Lucian Blaga vrea să fixeze misterul ca *mister*, deci, ca pe o „irațională" pură și definitivă. Acestei încercări, D. D. Roșca îi opune teza potrivit căreia nu există nici „raționale", dar nici „iraționale" omogene sau definitive, încît: „neexistînd posibilitatea de delimitare a ceea ce este definitiv irațional, nu există nici formule ale iraționalului"[87].

În al doilea rînd, regăsim aici argumentul critic îndreptat împotriva *întemeierii iraționaliste*, cu care deja am făcut cunoștință în eseul despre Unamuno; căci, spune D. D. Roșca, Lucian Blaga face „uz de toate armele pe care i le poate da logica pentru a descinde profund pe o poziție ideologică ce se află în afară de limitele logicei. Căci trebuie să recunoaștem că teza dogmatică este susținută de autorul ei cu o rară supleță de gîndire și cu o supremă precizie logică"[88].

În al treilea rînd, să observăm că Lucian Blaga înțelege prin „formula dogmatică" un anumit tip de contradicție, care nu poate fi asimilat de logică și care trebuie, deci, postulată ca atare, ca o contradicție neinteligibilă, ca o „antinomie transfigurată". După părerea lui D. D. Roșca, indiferent de modul în care *contradicția* a fost gîndită sau definită în diverse concepții filosofice, toate acestea au un „punct comun": „Dar care este punctul — singurul mi se pare — unde doctrinele filosofice, toate, fără excepție, sînt de acord? Iată-l: contradicția este ceea

[87] *Ibidem*, p. 238.
[88] *Ibidem*, p. 239.

ce inteligența nu poate suporta; ea trebuiește, prin urmare, suprimată într-un fel sau altul", încît doctrina lui Hegel „cea mai comprehensivă dintre toate concepțiile apărute pînă azi, este ca multe altele, o metodă rațională pentru a înlătura contradicția"[89]. Deci, Lucian Blaga ipostaziază contradicția ca *mister dat*, în timp ce D. D. Roșca afirmă că ea *trebuie* rezolvată, printr-un „efort de raționalizare".

Or, dat fiind momentul important în dezvoltarea celor doi gînditori, contemporani și prieteni, moment marcat de apariția *Eonului dogmatic* și de replica dată acestuia de către D. D. Roșca, ne punem întrebarea: punctele de divergență ale concepției lor nu vizează oare o temă *comună*, soluționată pe anumite porțiuni ale ei în chip asemănător? Credem că sîntem în prezența unei teme comune, rezolvată numai în *ultimă* instanță într-un chip *divergent*. Tema generică și comună este tema *cunoașterii*. Limbajul în care este pusă prezintă evidente similitudini, căci „misterul" este un echivalent al „iraționalității", iar „revelarea" ca *act* este un echivalent al „raționalizării". Apoi, cei doi gînditori sînt de acord asupra faptului că nici o concepție filosofică constituită n-a reușit să raționalizeze integral existența, că în urma tuturor au rămas „resturi iraționale". Pînă aici, punctele comune de soluționare nu sînt încă suficient de consistente, dar în *Trilogia cunoașterii*, care este o dezvoltare a *Eonului dogmatic*, Lucian Blaga introduce — poate și determinat de critica lui D. D. Roșca — teoria „variației misterului". Iată schema acestei teorii: cunoașterea umană, afirmă Lucian Blaga, pleacă de la „zero-cunoaștere" și poate să *varieze* misterul spre „plus-cunoaștere" sau spre „minus-cunoaștere", o formă a „minus-cunoașterii" fiind tocmai „formula dogmatică". Deci, Lucian Blaga acceptă posibilitatea „variației misterului" și de la

[89] *Ibidem*, p. 225.

„minus-cunoaștere" spre „plus-cunoaștere", situație echivalentă cu ceea ce D. D. Roșca numește „raționalizarea unei iraționale". Sîntem aparent în fața unei identități de poziție, exprimată în două forme de limbaj. Dar, sub echivalențele parțiale de limbaj și asemănările parțiale la nivel de soluție, cele două poziții de gîndire epistemologică sînt, în ultimă analiză, de-a dreptul *opuse*. Opuse într-un punct sensibil și esențial. Lucian Blaga afirmă doar posibilitatea de *variație* a „misterului": acesta înseamnă că, *indiferent* de limitele între care se petrece, indiferent că variază prin atenuare sau prin potențare, variația misterului *nu anulează* misterul ca *mister*. „Misterul" își modifică deci gradul și intensitatea sau densitatea, dar nu *calitatea* de mister. D. D. Roșca însă afirmă că la un *moment* dat al cunoașterii „iraționale" și „rațională" pot și trebuie să fie *delimitate* unele de altele, chiar dacă ulterior, în *procesul* cunoașterii, se poate descoperi o zonă „rațională" într-o zonă crezută „irațională", și invers. Dacă n-ar exista această posibilitate de delimitare, n-ar fi posibil progresul în cunoaștere, progresiva raționalizare a existenței.

În studiul critic pe care-l comentăm, „enunțul de relief" este articulat explicit: atît prin semnificația sa statică (trebuie și putem să delimităm precis „rațională" de „irațională"), cît și pe latura sa dinamică (niciodată, în timp, această delimitare nu poate fi făcută definitiv), dar și prin implicația lui morală căci „irațională" este o *sarcină* de rezolvat și nu o *entitate* dată pentru contemplație. Am ajuns astfel cu „enunțul de relief" în pragul *Existenței tragice*.

3.3. PROBLEME DE METODĂ

Degajăm din etapa prefigurărilor cîteva probleme de metodă, reduse la liniile lor esențiale. Între acestea, prima problemă angajează relația dintre „fapt" și „perspectivă".

3.3.1. **Sensurile curente ale celor doi termeni.** Termenul „fapt" derivă de la substantivul mai concret „faptă", și ambii sînt variante substantivale ale verbului „a înfăptui". Nu este cazul să urmărim aici etimologia acestor termeni. Cert este că „a înfăptui" și „faptă" au, ambii, o semnificație praxiologică, pentru că trimit referențial spre acțiune și spre produsul acesteia. Notăm, în trecere, că valențele praxiologice ale termenilor ce derivă de la „a înfăptui" sînt atît de multe și de nuanțate, încît, pînă și chipul uman numit „făptură" este văzut, în limba noastră, ca expresie exteriorizată a unei acțiuni interne. Frecvența mare, în textele lui D. D. Roșca, a termenului „fapt", căruia i se acordă sensul aproape nelimitat al „faptelor de experiență", dezvăluie simptomatic inspirația fundamentală a unei filosofii care vede la rădăcina existenței prezența unui dinamism sau activism ontic, nu de natură teleologică, deci bazat pe ideea de scop și finalitate, ci bazat pe transformarea și devenirea existenței în timp. Dar termenul „fapt", în întrebuințarea lui filosofică, își pierde sensurile originar praxiologice, cristalizîndu-le pe cele existențiale și reflectorii: termenul „fapt" desemnează tot ceea ce există — ca *dat* natural, ca *produs* al acțiunii sau spiritului — și devine semnificativ pentru contextul sau totalitatea în care el se instituie și apare. „Faptul" este deci un *eveniment* semnificativ pentru contextul care-l generează. Vom vedea că termenul „fapt" folosit de către D. D. Roșca pentru a indica multitudinea și varietatea formelor experienței umane își păstrează semnificațiile existențiale și reflectorii, dar își *re*actualizează și semnificațiile praxiologice, atît în planul obiectiv, cît și în planul subiectiv: pentru că orice „fapt" este interpretat și ca expresie a *dinamismului ontic* și ca expresie a *activității* spirituale a subiectului, care *vede* un „fapt" dintr-o anumită „perspectivă".

Al doilea termen, „perspectivă", desemnează, în întrebuințarea lui cotidiană, calitatea percepției vizuale, mai exact, spațializarea intuiției vizuale în dimensiunea a treia. El este un termen tehnic în pictură, consacrat și în geometrie, care se bazează — și ea — pe spațializarea intuitivă a raporturilor matematice. Printr-un efect de introiecție, termenul este folosit și pentru a indica dimensiuni temporale: „perspectiva trecutului" sau „perspectiva viitorului". Tot printr-un efect de introiecție, termenul este folosit pentru a indica anumite modalități ale demersului conceptual. Ceea ce numește Mircea Florian „spațializarea conceptului"[92], sau ceea ce numește Jean Piaget „substanțializarea conceptului"[93] sînt procese cognitive care au la bază aceeași introiecție, adică o introducere a unor termeni cu semnificații sau sugestii *intuitiv-spațiale* în universul gîndirii, care numai spațial nu poate fi. Kant a fost unul dintre primii gînditori care a atras atenția asupra acestor mecanisme de introiecție ce se petrec în topografia gîndirii și pe care el le-a numit — avînd în vedere și alte mecanisme conexe — „amfibolii" ale gîndirii. Hegel a reacționat puternic împotriva spațializării conceptelor pure, care sînt așezate prin reprezentarea lor spațială sau spațializată într-un raport de „exterioritate reciprocă", devenind pe această cale mai degrabă *„reprezentări ale gîndirii"* decît *gînduri*. Cînd Hegel își intitulează un mare capitol din *Logica* (mică) *Poziții ale gîndului față de realitate*, înțelegem că aceste „poziții" sînt „perspective" unilaterale, sau „puncte de vedere" ce trebuie depășite într-o totalitate non-pozițională a gîndirii. O critică subtilă și cuprinzătoare a „perspectivei" și a dogmei implicate în ea ne oferă Mc Luhan în

[92] Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, S. R. F., Buc., 1939.

[93] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Ed. Științifică, București, 1970.

Galaxia Gutemberg de pe „poziția" unei asimilări non-poziționale sau de tip „mozaical" a existenței. În ceea ce ne privește, credem că anumite efecte de spațializare intuitivă a conținuturilor cognitive — de traducere a lor în limbajul vizual despre care Marx spunea că este „simțul cel mai popular" — sînt, într-o anumită limită, necesare, chiar dacă este vorba de un rău necesar. În afara acestei vizualizări nu ar fi posibil, dealtfel, nici un proces de modelare intuitivă.

3.3.2. **Două semnificații opuse ale „faptului".** Prefigurări originale și schematice ale relației dintre „fapt" și „perspectivă" pot fi identificate în toate studiile de tinerețe ale lui D. D. Roșca. Să menționăm, pentru ilustrare, doar trei. În eseul *Minune greacă*, „faptele de experiență" ale orientalilor sînt, potrivit gîndirii lui D. D. Roșca, asimilate de greci dintr-o „perspectivă" filosofică nouă, calitativ distinctă de aceea a orientalilor; în portretistica sa filosofică, dogmaticul Faguet[94] realizează o serie de „schițe", nu „portrete", „schițe" în care se cristalizează mai degrabă „perspectiva" sa spirituală, decît chipurile spirituale schițate; în sfîrșit, neotomiștii — și în primul rînd Jacques Maritain —, cu „perspectiva" lor dogmatică și atitudinea lor pătimașă, se văd pretutindeni pe ei înșiși, încît, dacă e vorba de Luther, Maritain mai degrabă aruncă decît ia un „văl" de pe imaginea autentică a acestuia. Abordarea tehnică și generalizată a relației dintre „fapt" și „perspectivă" este realizată însă în *Influența lui Hegel asupra lui Taine.*

Contextul general în care este pusă și analizată problema este acela al *delimitării* gîndirii lui Taine față de pozitivism, delimitare pe care D. D. Roșca o efectuează prin analiza semnificațiilor diferite sau

[94] D. D. Roșca, *Linii și figuri*, pp. 165—183.

chiar opuse, pe care unele categorii filosofice — „substanța", „cauzalitatea", „legea", „faptul" ... — le au, pe de o parte, în doctrina pozitivistă, și pe de altă parte, în concepția filosofică a lui Taine. Confuzia de largă circulație a rătășării filosofiei lui Taine la doctrina pozitivistă — confuzie întreținută de către exegeți prestigioși — se datorează, printre altele, și noțiunii de „fapt". D. D. Roșca face observația că termenul „fapt" este foarte frecvent folosit[95] de către Taine, și că această frecvență a contribuit și ea la „formarea unei opinii greșite" asupra lui „Taine-pozitivist". D. D. Roșca vizează deci transferul epistemologic care s-a efectuat, aici, greșit, plecîndu-se de la termenul „fapt", căruia i s-a acordat formal un sens *universal*, dar de natură *tacit pozitivistă*, fără ca exegeții să analizeze posibilitatea unor semnificații diferite sau opuse, pe care același termen le-ar putea avea în întrebuințarea lui *contextuală*. Exegeții lui Taine au judecat așa: pozitivismul postulează necesitatea rămînerii la experiență și la „fapte"; cuvîntul „fapt" este foarte frecvent folosit de către Taine; deci, Taine este *pozitivist*. Eroarea de interpretare ia așadar o turnură silogistică. Sesizînd fondul erorii, D. D. Roșca supune unei analize comprehensive semnificațiile filosofice *diferite* pe care *același* termen, cu deschidere conceptuală, le are în doctrina pozitivistului Comte și în filosofia hegelianului Taine. Să distribuim pe idei consecutive analiza extrem de concentrată a semnificației pe care „faptul" o are în doctrina pozitivistă.

Doctrina pozitivistă are în premisă, ca *postulat*, supoziția unei antiteze fundamentale dintre „existență" și „gîndire"; forma mai precisă pe care această antiteză o ia în pozitivism este aceea a *eterogenității* dintre realitatea ca atare, sau realitatea „în

[95] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 198.

sine", şi realitatea care există pentru noi, sau realitatea „gîndită"; în virtutea supoziţiei acestei eterogenităţi introduse între cele două niveluri mari ale existenţei „se separă printr-o barieră de netrecut relaţia logică dintre temei şi consecinţă" de relaţia ontologică dintre cauză şi efect; aceasta înseamnă că realitatea (existenţa) nu conţine „în sine" raporturi *necesare*, ea reducîndu-se la „ceea ce este dat în senzaţie şi confirmat de ea"; deci, realitatea nu este altceva decît un „simplu morman" de date senzoriale „coexistente" în spaţiu şi „succesive" în timp; ergo: „faptul", în doctrina pozitivistă, este „echivalent cu ceea ce este dat în senzaţie". Analiza interpretativă pe care D. D. Roşca o consacră semnificaţiei pozitiviste a „faptului" ia turnura unui polisilogism dialectic în care premisa este postulatul — de extracţie humeiană, mediat prin criticismul kantian — eterogenităţii dintre „existenţă" şi „gîndire", iar concluzia este „faptul" văzut ca „senzaţie". Această pagină de analiză este un model de comprehensiune, concizie şi rigoare geometrică.

Nu mai puţin, analiza pe care D. D. Roşca o face semnificaţiei pe care „faptul" o are în filosofia lui Taine, semnificaţie de-a dreptul opusă celei dintîi. Potrivit interpretării lui D. D. Roşca, Taine pleacă de la postulatul, de extracţie hegeliană — dar cu o semnificaţie mai largă, pentru că stă şi la baza simţului comun şi la baza cunoaşterii ştiinţifice — potrivit căruia „realitatea este raţională, logică, în esenţa ei"; aceasta înseamnă că realitatea conţine „în sine" raporturi obiective, logice şi necesare; ea nu este un haos arbitrar de date senzoriale, ci este un *întreg structurat* din ceea ce Taine numeşte „substanţe", „esenţe", „legi"; oricare zonă structurată a realităţii este o „parte" a altei zone şi la rîndul ei este o structurare a unor „părţi" care, la rîndul lor, sînt „întreguri"... etc.; sau, în altă formulare, oricare „formă" individuală a realităţii, dacă este cercetată îndeaproape, se dovedeşte a fi un „grup de elemente, de caractere, de evenimente", căci, „cel mai neînsemnat fapt este un grup şi grup este universul întreg"; existenţa în esenţa şi în totalitatea ei este *structurată;* iar componentele obiective ale acestei totalităţi (adică „substanţele", „esenţele", „legile") sînt autenticele „fapte". Opoziţia dintre semnificaţia pe care „faptul" o are în cele două doctrine filosofice este reliefată de către D. D. Roşca cu precizia evidenţelor carteziene şi ia tot turnura unui polisilogism dialectic în care premisa este postulatul *identităţii* dintre „existenţă şi gîndire", iar concluzia este „faptul" văzut ca *„grup natural"* obiectiv şi de esenţă raţională. Concluzia, extrem de importantă, pe care gînditorul D. D. Roşca o extrage din această exegeză comparativă, concluzie ce depăşeşte cadrul strict al comparaţiei întreprinse şi are semnificaţie pentru poziţia de gîndire originală a lui D. D. Roşca, este aceea că semnificaţia „faptului" depinde de concepţia *generală* sau de „perspectiva filosofică" în care el este antrenat şi interpretat. Spus pe scurt: „faptul" este o funcţie a „perspectivei", afirmaţie care ne evocă una dintre ramurile „paradoxiei sincronice". În formularea lui D. D. Roşca: „sensul termenului «fapt» folosit de Taine şi de pozitivişti este determinat de concepţia pe care el şi ei o au despre natura sau esenţa realităţii", a existenţei obiective[96]. Dar D. D. Roşca aduce în argumentaţia sa ca piesă doveditoare împrejurarea că Taine însuşi a criticat explicit semnificaţia pozitivistă a „faptului", iar această critică făcută de către Taine în *Istoria literaturii engleze* şi reprodusă abreviat de către D. D. Roşca merită să o invocăm nu numai pentru că este concludentă pentru justeţea exegezei pe care D. D. Roşca o întreprinde, ci pentru că unele elemente din

[96] D. D. Roşca, *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, p. 198.

critica tainiană a „faptului" pozitivist vor fi valorificate indirect și original de către gînditorul D. D. Roșca. Taine crede și afirmă că „faptul" pozitivist, deci „faptul" perceput prin simțuri, nu posedă — în expresia lui D. D. Roșca, dar de proveniență hegeliană — „realitate veritabilă", acest „fapt" nefiind decît — în concepția lui Taine, dar în formularea lui D. D. Roșca — „simbolul" sau „semnul" unei „realități mai profunde, mai adevărate, mai reale"[97]. Este extrem de interesant să vedem ce reține D. D. Roșca din critica pe care Taine o adresează explicit „faptului" pozitivist.

3.3.3. **Fețele „tapiseriei" și „unghiul" de deschidere.** Din critica tainiană a „faptului" pozitivist D. D. Roșca reține o primă comparație prin care Taine indică relația dintre „aparență" și „esență": „Pentru Taine, realitatea oglindită de simțurile noastre nu este realitatea în sine, ci numai o realitate aparentă. Ea este o «tapiserie» pe care n-o percepem decît pe dos". Pentru a trece de la aparență la realitate, de la relativ la absolut — crede Taine — trebuie să întoarcem *tapiseria,* care pe față este cu totul alta, prezentîndu-ne nu „mormane arbitrare", ci legături *reale,* elemente *efectiv* unite printr-o legătură de „necesitate interioară", *„grupuri naturale"*[98].

Este interesantă și semnificativă această inversiune a perspectivei asupra existenței, prin care Taine răstoarnă datele simțului comun: realitatea pe care o percepem — realitatea aparentă — este pentru Taine „dosul" *tapiseriei,* iar realitatea adevărată pe care însă nu o percepem este „fața" tapiseriei. În ciuda acestei răsturnări, Taine introduce și păstrează diferența dintre „aparență" și „esență", diferența dintre ceea ce se vede dar nu trebuie „văzut" și ceea ce nu se vede dar trebuie „văzut", pentru că este esențial și inteligibil.

[97] *Ibidem,* p. 200.
[98] *Ibidem.*

La această comparație tainiană se adaugă încă una, complementară, pe care D. D. Roșca o reține și pe care noi o citățm după textul lui D. D. Roșca: un „fapt" perceput prin simțuri — spune Taine — „nu e decît un *segment arbitrar,* tăiat de simțurile mele ori de conștiința mea în urzeala infinită și continuă a existenței. Dacă ele (simțurile — n.n., T.C.) ar fi altfel construite, ar intercepta alt segment; structura lor întîmplătoare este aceea care l-a determinat pe acesta („faptul", în sens pozitivist — n.n. T.C.). Ele sînt ca un compas deschis, care ar putea fi mai puțin deschis și care ar putea fi deschis mai mult. Cercul pe care el îl trasează nu este natural ci artificial"[99]. „Faptul" pozitivist este văzut deci de către Taine ca un „fapt" de două ori *arbitrar:* în primul rînd, prin însăși natura simțurilor — *„compas"* al cărui unghi de deschidere este variabil și artificial — și apoi, pentru că „atunci cînd constat un eveniment, îl izolez de anturajul său natural, îl compun în chip artificial din elemente care nu sînt deloc un compus natural"[100]. Împrejurarea că D. D. Roșca reține aceste argumente și imagini din critica adresată de Taine faptului „pozitivist" depășește atribuțiile exegetului și trădează discret prezența în umbra exegezei a gînditorului original, care, în comparația pe care o urmărește aici pînă în ultimele ei implicații și detalii, încearcă să descifreze sensul mai adînc al opoziției și conflictului dintre „raționalism" și „empirism". Deși schițată implicit sau numai sugerată, critica empirismului pozitivist și a raționalismului dogmatic, critică desfășurată amplu în *Existența tragică,* este prezentă într-o

[99] Apud *Influența lui Hegel asupra lui Taine,* p. 200.
[100] *Ibidem.*

formă prefigurativă cu referință la problema „faptului" în *Influența lui Hegel asupra lui Taine*.

3.3.4. **Delimitări și metafore migratoare.** Așa cum D. D. Roșca constată frecvența termenului „fapt" în textele lui Taine, dar îi dă o altă interpretare decît cea concret-pozitivistă, tot astfel și noi am constatat frecvența termenului „fapt" în textele lui D. D. Roșca, folosind tehnica replierii enunțurilor. Dar în concepția lui D. D. Roșca „faptul" nu are nici o semnificație pozitivistă, nici una tainiană; el nu este nici redus la „senzație", nici condus la teoria „grupului natural". Rezerva personală a lui D. D. Roșca față de semnificația pozitivistă a faptului se degajă din tonul și atmosfera logică a analizei, așa cum tot din conotațiile textului de analiză obiectivă s-a degajat rezerva lui D. D. Roșca față de prima variantă tainiană a „formulei explicative". Există însă o sintagmă concluzivă care încheie compararea celor două semnificații ale „faptului", și în care D. D. Roșca formulează explicit, deși prin comparație, rezerva sa față de valoarea semnificației pozitiviste a „faptului". Indicînd sursa hegeliană a teoriei lui Taine asupra „faptului", D. D. Roșca, așezîndu-se *provizoriu* pe poziția de gîndire hegeliană, conchide: „Considerînd lucrurile din *perspectiva* hegeliană, putem afirma că noțiunea «fapt», atît de frecventă în textele filosofice ale lui Taine, și, evident, și realitatea oglindită de ea, are în concepția lui o valoare incomparabil superioară aceleia pe care ea o posedă în doctrina pozitivistă"[101]. După cum notam deja, această judecată de ierarhizare ce vizează critic doctrina pozitivistă este reluată explicit și dezvoltată în *Existența tragică*. Să indicăm aici sensul acestei critici ulterioare, întrucît, de la etapa „prefigurărilor" pînă la dezvoltarea „complementară" a sintezei, *critica pozitivismului* se instituie ca o constantă a gîndirii lui D. D. Roșca. Pozitivismul s-a conturat ca o reacție împotriva filosofiilor speculativ-dogmatice, și totuși el ajunge să fie o nouă varietate dogmatică. Formulările critice ale autorului *Existenței tragice* la adresa „faptului" pozitivist nu comportă nici un fel de echivoc: noțiunea de „experiență" sau de „dat în experiență", noțiune „elaborată de curentul empirist și de către pozitivism apare prea dogmatică"[102], pentru că empirismul a fixat frontierele autentice ale experienței la limitele elementelor sensibile. Dar această delimitare ne apare cu totul arbitrară; din sfera noțiunii de „experiență" nu pot fi excluse — continuă D. D. Roșca — „datele imediate ale conștiinței" (Bergson), nici „esențele" (Husserll), pentru că și unele și altele sînt „date în intuiție" și, deci, „ele trebuie să fie acceptate ca atare, deci ca fapte de experiență nu mai puțin reală ca cea constituită de senzația sensibilă a empiriștilor"[103]. Între semnificația pozitivistă și cea tainiană a „faptului" D. D. Roșca optează preferențial pentru cea tainiană, față de care are, însă, o atitudine diferențiată, în sensul că nu este de acord pe deplin nici cu semnificația tainiană a „faptului", deși aceasta „este incomparabil mai bogată" decît cea pozitivistă. Din critica tainiană a „faptului" pozitivist D. D. Roșca preia și valorifică original două elemente teoretice și două metafore plasticizante.

După cum am văzut, Taine a comparat „simțurile" cu un „compas", iar decupajul senzorial al realității cu o tăietură „arbitrară". Or, D. D. Roșca însuși, în *Existența tragică*, folosește termenul „arbitrar" pentru a califica limitarea pozitivistă a „faptului" la „senzație". Dar ideea implicată în imaginea tainiană

[101] *Ibidem*, p. 202.

[102] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 77.

[103] *Ibidem*, pp. 78—79.

a compasului este dezvoltată de către D. D. Roşca în două sensuri distincte, deşi consonante. Criticînd, în *Existenţa tragică*, teoria „faptului pur", D. D. Roşca afirmă că aceeaşi existenţă apare într-un fel pentru un om şi altfel pentru un „fluture", că, deci, reflectarea senzorială a realităţii este specifică şi variabilă şi că, deci, ţine de „perspectiva" de asimilare pe care stă subiectul epistemic. Nu există deci o reflectare senzorială univocă şi invariantă, simţurile fiind ca un „compas", care are alte *unghiuri de deschidere* în cazul omului şi în cazul „fluturelui". Subtextul dezantropomorfizant al ideii este evident. Apoi, pentru D. D. Roşca, reflectarea senzorială nu este şi nu poate fi pură, pentru că: „Percepţia cea mai simplă conţine deja elemente finaliste de interpretare valorificatoare"[104]. Este evident că metafora „compasului", folosită de către Taine împotriva „faptului" pozitivist, este dezvoltată de către D. D. Roşca dintr-o perspectivă care nu mai este a lui Taine. Reflectarea senzorială nu este, de fapt, „arbitrară" — şi nu se deschide arbitrar şi mecanic, ca un „compas" —, ci este *variabilă*, pentru că este încărcată cu, şi orientată de *finalităţi* variabile. Valorificînd original critica pe care Taine o adresează pozitivismului, D. D. Roşca se delimitează hotărît de Taine şi de dogmatismul lui raţionalist, întrucît nu crede că, spre deosebire de reflectarea senzorială a realităţii, care ar fi „arbitrară", reflectarea *raţională* ar fi o instanţă cognitivă unică şi absolută, prin care s-ar putea ajunge la „grupurile naturale" şi la înţelegerea absolută a existenţei. Definită în limbajul metaforic al lui Taine: pentru D. D. Roşca, şi instanţa de cunoaştere raţională ţine de condiţia „compasului", pentru că ea reflectă realitatea sub diverse „unghiuri de deschidere", deci, din diverse „perspective". Spus pe

[104] *Ibidem*, p. 62.

scurt: metafora „compasului", preluată sau, mai exact, *găsită* de către D. D. Roşca în textele lui Taine, este prelucrată dintr-un alt „unghi de deschidere" decît cel tainian.

A doua metaforă folosită de către Taine ne vorbeşte despre „urzeala infinită şi continuă a existenţei" şi despre existenţă ca „tapiserie cu două feţe". Uimeşte şi de data aceasta sensibilitatea epistemologică a lui D. D. Roşca, întrucît cele două imagini — consonante şi totuşi concurenţiale — nu sînt descoperite în textele lui Taine în mod *întîmplător*. De fapt, prima imagine, „urzeala infinită şi continuă", este un echivalent plastic al primei variante a „formulei explicative" tainiene, iar imaginea „tapiseriei cu două feţe" este echivalentul celei de-a doua variante a „formulei explicative", în care se acceptă şi „discontinuităţile" în explicarea raţională a lumii. Cele două imagini sînt aparent concurenţiale, deoarece, după cum dovedeşte D. D. Roşca, deşi Taine recunoaşte formal existenţa „hazardului" şi a zonelor „iraţionale" ale existenţei, de fapt el le neagă prin fondul gîndirii sale. Exprimînd interpretarea lui D. D. Roşca în limbajul metaforelor tainiene, vom spune: Taine recunoaşte existenţa unei feţe „haotice" a „tapiseriei" la *începutul* cunoaşterii, dar crede că această „faţă" poate fi înţeleasă dacă este privită din perspectiva gîndirii raţionale, pentru că orice element ce apare ca individual sau accidental pentru reflectarea senzorială se dovedeşte a fi un „grup natural", inteligibil pentru *instanţa raţională* de cunoaştere. Ceea ce înseamnă că aceeaşi existenţă, fiind o „tapiserie cu două feţe", la *începutul* cunoaşterii, se dovedeşte, în ultimă instanţă, la sfîrşitul ipotetic şi absolut al cunoaşterii, ca o „urzeală continuă", deci absolut raţională *în sine* şi, deci, posibil de raţionalizat în chip absolut, pe calea cunoaşterii. Altfel spus: faţa haotică a „tapiseriei" este şi aparentă, provizorie, ceea ce înseamnă că

pentru Taine *iraționalitatea* existenței este numai aparentă și provizorie. Dar, cu imaginea metaforică a „urzelii" ne reîntîlnim și în *Existența tragică*, atunci cînd D. D. Roșca afirmă că timpul este „stofa" sau „urzeala" intimă a existenței. Metafora „urzelii" este prelucrată într-un sens cu totul opus celui tainian, deoarece, pentru D. D. Roșca timpul e un factor de *creativitate* care anulează ontic posibilitatea raționalizării existenței într-o formulă unică și definitivă. Apoi, dacă Taine despărțea net cele două „fețe" ale „tapiseriei", pentru ca, în ultimă instanță, să reducă „fața" absurdă la „fața" rațională, în concepția maturizată a lui D. D. Roșca nu se mai face delimitarea netă între cele două „fețe" ale existenței, ceea ce înseamnă că este exclusă și posibilitatea reducerii univoce a uneia dintre „fețe" la contrara sau complementara ei. Pentru D. D. Roșca, cele două „fețe" nu sînt delimitate după criteriul tradițional, la care aderă și Taine, al dihotomiei „empiric-rațional", pentru că, „raționalitatea" și „iraționalitatea" apar în toate formele experienței umane; apoi, cele două determinații nu pot fi reciproc delimitate în chip definitiv, pentru că ele se îngemănează „inextricabil", în toate sferele existenței și în toate formele experienței umane. Întrebat de noi, ce sens acordă termenului „inextricabil", D. D. Roșca a răspuns că acela de „complexitate infinită", dar a scos cu acest prilej din fondul afectiv al memoriei și imaginea plastică a *„urzitului"*: existența ar putea fi comparată cu un ghem, care pe unele porțiuni se desface și se „toarce", iar pe alte porțiuni „rămîne încîlcit". Metafora „urzelii", preluată de fapt din *limbajul practic* al poporului român a fost deci regăsită și selectată din textele lui Taine: exegetul român i-a descifrat sensurile raționalist-dogmatice cu care ea se încarcă în gîndirea lui Taine și apoi a dezvoltat-o ca gînditor original, într-un sens antidogmatic, în textul *Existenței tragice*.

Dacă deci, pentru empirismul pozitivist, existența „cunoscută" este echivalentă cu „fața" absurdă și haotică a existenței, iar „faptul" este echivalent cu „senzația"; dacă pentru raționalistul dogmatic Taine existența este „tapiserie" cu două „fețe", cea haotică fiind reductibilă la cea rațională, iar „faptul" fiind astfel echivalent cu „grupul natural" în ultimă instanță inteligibil; — pentru D. D. Roșca, existența este nu doar o „urzeală" statică și isprăvită, ci o *urzire continuă*, în care nu se poate delimita în chip definitiv ceea ce este *haotic* de ceea ce este *organizat*. Ceea ce înseamnă că însuși „faptul" sau „faptele" comportă o inextricabilă *bivalență*, căci sînt și „raționale", și „iraționale". Chiar din această prezentare generală se întrevede deja inspirația praxiologică sau *activistă* a semnificației pe care D. D. Roșca o acordă faptului: în plan ontologic, caracterul contradictoriu al „faptului" ține de *creativitatea ontică* a existenței, în care timpul este un factor de *imprevizibilă noutate*, iar în plan subiectiv, semnificația „faptului" depinde de „perspectiva" teoretică asupra existenței, perspectivă care are la origini și la bază o anumită raportare *activă și valorificatoare* a subiectului la totalitatea existenței.

3.3.5. **Intensiune și extensiune.** Am degajat pînă în prezent din *Influența lui Hegel asupra lui Taine* coordonatele generale ale relației dintre „fapt" și „perspectivă". În aceeași lucrare, această temă este tratată și la un nivel *particular*, cu referință la un „fapt" concret, care este un „fapt de influență" spirituală.

Ca exeget al lui Taine, D. D. Roșca pornește de la dubla constatare: că opera lui Taine atestă „explicit și implicit" influența lui Hegel, dar că această influență „nu a fost încă nicăieri studiată în chip

metodic și satisfăcător"[105]. Nu a fost studiată satisfăcător, întrucît exegeții lui Taine „au semnalat-o în grade diferite, în feluri diverse și în domenii diferite"[106]. În două capitole distincte și consecutive ale aceleiași *Introduceri*, D. D. Roșca desfășoară *critica* metodelor de exegeză existente și expune *pozitiv* propria sa metodologie de analiză. Interpretul distinge de la bun început între *intensiunea* sau calitatea unui fenomen de influență și *extensiunea* lui, deci aria de răspîndire a influenței în opera receptoare. Varietatea exegezelor consacrate acestei teme sînt reduse la două tipuri, care marchează două limite ale metodei. Prima metodă poate fi desemnată prin expresia *totalitate vagă*, iar a doua prin expresia *catalog factologic*. Aceste două expresii tehnice, semimetaforice ne aparțin; prin ele facem tranzația de la prezentarea exegezei concrete de metodologie aplicativă desfășurată de către D. D. Roșca, la reliefarea implicației ei generale, filosofice.

Expresia „totalitate vagă" definește natura acelor exegeze care, după părerea lui D. D. Roșca, sînt deficitare, pentru că: au rămas la sfera extensivă a fenomenului de influență; au rămas la judecăți de simplă semnalare sau constatare, mulțumindu-se sau cu „generalități vagi", atunci cînd influența era constatată în toată întinderea ei, sau cu „afirmații nedemonstrate", atunci cînd exegeza „se referă la un punct particular și, deci, precis"[107]. Astfel, pentru E. Carro, în gîndirea lui Taine „se amestecă confuz Hegel și Condillac, Spinoza și Comte", iar pentru A. Weber, în gîndirea lui Taine, „cele două extremități ale filosofiei moderne, Condillac și Hegel, se întîlnesc"[108]. De fapt, sursele gîndirii lui Taine sînt

[105] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 25.
[106] *Ibidem*, p. 23.
[107] *Ibidem*, p. 25.
[108] *Ibidem*, p. 26.

aici corect indicate: o direcție germană și o direcție franceză; una speculativă și alta pozitivistă; una dialectică și alta metafizică. Dar ele sînt numai indicate în chip exterior; mecanismul complex și secret, de absorbție și interferență, a acestor surse, în gîndirea lui Taine, rămîne nelămurit, vag, întrucît, sursele „se amestecă confuz, se întîlnesc". Aceste expresii, ca și exegezele care le susțin au o *extensiune* maximă — căci vizează fenomenul de influență în totalitatea lui —, dar au o *intensiune* minimă, căci numai îl vizează, îl indică și, deci, ele rămîn simple aserțiuni nedemonstrate.

Al doilea tip de exegeză pe care D. D. Roșca o vizează critic stă sub semnul „catalogului factologic" și este practicat de către Engel într-o *Inaugural-dissertation*. Engel își propune „să aducă o soluție problemei", pe care ceilalți exegeți au semnalat-o în toată întinderea ei. Recurgînd la o metodă de analiză pe care o crede *obiectivă*, Engel „trece, simplu, în revistă, alineate din Taine și din Hegel, ce par a conține aceleași idei"[109]. Deci, Engel trece în revistă punctele de relief din cele două opere, puncte ce prezintă similitudini. Observațiile critice aduse de către D. D. Roșca acestui procedeu sînt mai multe, nuanțate și exacte. Mai întîi, acest procedeu nu i-ar fi îngăduit lui Engel să-și *limiteze* „analiza" doar la patru opere ale lui Taine; dacă sînt vizate punctele exterioare de relief, ele trebuie detectate pe *întreaga* suprafață a operei lui Taine. Apoi, Engel are o falsă opinie despre *obiectivitatea* unei exegeze, pentru că renunță din principiu și de la bun început la orice *interpretare*, încît ceea ce elaborează el este doar un fel de „catalog pe care oricine abordează studiul unei probleme de influență și-l face pentru sine însuși, înainte de a începe adevărata muncă de elaborare critică și de compoziție"[110]. Idealul exe-

[109] *Ibidem*, p. 30.
[110] *Ibidem*, p. 31.

gezei profesat de către D. D. Roşca este definit clar aici: „elaborare critică şi compoziţie". În afara acestor procedee, interpretarea nu este interpretare, ci un ansamblu de „date disparate, elemente pe care (exegetul) n-a căutat să le lege unul de altul"; deci, un „catalog factologic" bazat pe o viziune *atomară* asupra obiectului, viziune de esenţă pozitivistă.

Avem deci ca procedee metodologice „totalitatea vagă" şi „catalogul factologic", cărora exegetul D. D. Roşca le opune „elaborarea critică şi de compoziţie". Dar în spatele acestei controverse metodologice cu referinţă la o problemă *particulară* de influenţă se află o poziţie *generală* de gîndire, de gîndire *metodologică* şi, la urma urmelor, *ontologică*. Critica adresată de către D. D. Roşca „totalităţii vagi" şi „catalogului factologic" evocă direct şi fără nici un dubiu celebra parte din *Logica* (mică), în care Hegel analizează critic şi constructiv „poziţiile gîndirii faţă de realitate".

Prima poziţie, sau „perspectivă", vizată critic de către Hegel, este poziţia metafizică a intelectului pur, care rămîne la aserţiuni abstracte, nedezvoltate particular şi concret. Intelectul operează cu determinaţii infinite, dar determinaţii care rămîn vagi, neunificate concret în concretul gîndirii dialectice. Hegel conchide: „Dar această infinitate a intelectului, această esenţă pură este ea însăşi ceva finit, căci ea exclude din sine particularitatea, care astfel o limitează şi o neagă"[111]. Echivalenţele dintre limbajul abstract al lui Hegel şi limbajul concret al exegetului român sînt transparente: „esenţa pură" este un echivalent conceptual pentru ceea ce D. D. Roşca denumeşte „afirmaţie nedemonstrată", sau „aserţiune cu semnificaţie cu totul generală"; ceea ce Hegel numeşte absenţă a „particularităţii" este un echivalent pentru ceea ce D. D. Roşca numeşte *„punere"* a unei probleme „în toată întindera ei", dar rămasă doar „punere", simplă indicare.

„A doua poziţie a gîndirii faţă de realitate", vizată critic de către Hegel, este poziţia opusă, cea empirică, este poziţia care rămîne la „exterioritatea reciprocă" a fenomenelor şi determinaţiilor lor. Hegel o caracterizează, scurt şi magistral, ca „desfacere": „Această desfacere are deci sensul că se desprind, se descompun determinaţiile concrescute, fără a se adăuga altceva decît activitatea subiectivă a desfacerii"[112]. Dar echivalentul acestei „desfaceri" nu este decît „catalogul factologic" al lui Engel, pe care D. D. Roşca îl vizează critic. D. D. Roşca afirmă: amăgindu-se că este „exact" şi „obiectiv", Engel procedează „arbitrar": şi pentru că îşi limitează din exterior cîmpul cercetării, şi pentru că oferă un morman de date, neunificate, reciproc exterioare. Idealul pozitiv al gîndirii hegeliene este *unitatea concretă* („concretul logic"), iar echivalentul acestui ideal la D. D. Roşca este „analiza critică şi compoziţia". Analiza acestor echivalenţe între gîndirea dialecticianului german şi aceea a exegetului român poate fi dusă mai departe. Ne oprim aici, cu precizarea: Hegel mai vizează critic o poziţie a gîndirii faţă de realitate, cea *criticistă*, deci kantiană; în metodologia gînditorului român această poziţie este cuprinsă embrionar în expresia „analiză critică". Dacă „analiza critică" rămîne doar *critică*, ea este nesatisfăcătoare şi devine necesară şi satisfăcătoare dacă este precedată de, şi prelungită în munca de *compoziţie*.

Acum, dacă facem un pas mai departe în considerarea acestor probleme metodologice — care, după cum sugeram, numai în aparenţă par să angajeze doar problema unui fenomen particular de influenţă

[111] G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Logica*, p. 99.

[112] G. W. Fr. Hegel, *Logica*, p. 104.

— detectăm implicația *logică* a metodologiei, și anume relația cea mai adîncă, de natură ontologică, și anume relația dintre „intensiunea" ontică și „extensiunea" ontică, dintre *calitate* și *cantitate*.

Soluția hegeliană a corelației dintre „intensiunea" ontică și „extensiunea" ontică, dintre calitate și cantitate, este clasică: ele sînt corelate într-un raport de unitate dialectică. Hegel afirmă că orice fenomen — fie el „material" sau „spiritual" — are o „determinație intensivă" și o „determinație extensivă". *Unitatea* lor în ordine ontică este *reală:* „În felul acesta, mărimea intensivă este în chip tot atît de esențial mărime extensivă"[113]; sau, „orice ființă determinată prezintă determinația ei de mărime atît ca și cîtime extensivă, cît și ca una intensivă"[114]. Distincția între intensiunea *reală* și extensiunea *reală* rezidă în faptul că prima se prezintă ca un „ce interior", iar a doua ca un „ce exterior", dar e vorba de *același ce*, în două *ipostaze* sau sisteme de *referință*. După cum menționam, determinațiile intensivă și extensivă caracterizează ontic nu numai fenomenele „materiale", ci și pe cele spirituale, și în acest sens Hegel afirmă: „*Conceptul cel mai profund* are cea mai *generală* semnificație și aplicație"[115], „fără ca prin aceasta — continuă Hegel — spiritul să devină un lucru"[116]. Dar unitatea celor două determinații în plan *ontic* este *ceva*, iar *reflectarea* acestei unități în planul reflecției este *altceva*. Aceeași unitate ontică poate fi sesizată în diverse grade și moduri, adecvate și neadecvate în chipuri și grade diverse. Sau, ca să folosim chiar expresia lui D. D. Roșca, referitoare la exegezele consacrate fenomenului de influență, această „unitate" poate fi sesizată „în grade diferite, în feluri

[113] Idem, *Știința logicii*, p. 208.
[114] *Ibidem*, p. 210.
[115] *Ibidem*, p. 211.
[116] *Ibidem*, p. 212.

diferite și în domenii diferite". Hegel are în vedere explicit posibilitatea ruperii, în plan metodologic — deci, în planul reflectării — a dimensiunii extensive de cea intensivă. Ne rezumăm, spre ilustrare, la un aspect, cel mai semnificativ. După cum se știe, prima categorie cu care începe *Știința logicii* este *ființa*. Această categorie este contradictorie pentru că ea are o *maximă* extensiune ontică — vizează existența în totalitatea ei — dar are o *minimă* intensiune gnoseologică — nu ne spune nimic determinat despre existență. Această contradicție este motivul pentru care Hegel afirmă aparentul paradox: *ființa* este *identică* cu *neființa*. Echivalentul acestei ființe nedeterminate este „totalitatea vagă". Apoi, vorbind despre categoria cantității, Hegel definește „răul infinit", care este văzut ca *extensiune pură*, nedeterminată, tautologică. Răul infinit este o determinație falsă a gîndirii, pentru că realitatea este văzută prin el ca pură extensiune; or, nu există fenomene care să prezinte doar o determinație extensivă pură, să fie pur cantitative. Idealul gîndirii absolute rămîne refacerea în planul reflexiei a unității dintre determinația intensivă și cea extensivă, dintre *ce*-ul interior și *ce*-ul exterior ale aceluiași fenomen. Fenomen care, în cazul exegezei lui D. D. Roșca, este un fenomen de *influență* căruia gînditorul român caută să-i măsoare atît *adîncimea*, cît și *aria*, atît calitatea, cît și cantitatea, pentru că el vrea să reliefeze „cît de întinsă și de profundă e această influență"[117].

Cu critica altor tipuri de exegeză și cu idealul său metodologic, D. D. Roșca pare să fie un fidel discipol al lui Hegel, al dialecticianului Hegel. Dar numai pare să fie un discipol fidel, pentru că, de fapt, este un discipol *infidel*. Primul semn al acestei infide-

[117] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 15.

lităţi este tocmai limitarea deliberată a cîmpului exegezei, a extensiunii fenomenului de influenţă. Iată însă în ce constă limitarea: „Cu alte cuvinte, eu examinez în cartea de faţă temeiurile teoretice, primele principii ale gîndirii lui Taine. Aceasta este partea cea mai importantă a operei lui Taine. Studiul aplicării acestor principii — căci teoriile istorice ale lui Taine nu sînt, în fond, decît aplicaţii ale concepţiilor sale filosofice — îl rezerv pentru o altă lucrare"[118]. D. D. Roşca justifică această limitare a cercetărilor prin argumentele: „Am crezut că e cuminte să le limitez în întindere spre a le putea duce cu folos în adîncime"[119], şi mai invocă apoi şi timpul ce poate fi consacrat acestei cercetări. Indiferent de posibilitatea existenţei şi altor factori ai acestei limitări, trei aspecte ale „limitării" sînt evidente şi semnificative. În primul rînd, această „limitare" nu este de genul celei a lui Engel, deoarece D. D. Roşca limitează *extensia* fenomenului investigat pentru a-i putea sesiza mai bine *intensiunea,* calitatea şi adîncimea. În al doilea rînd, între intensiune şi extensiune nu există o perfectă solidaritate de tipul celei hegeliene, pentru că adîncimea influenţei este *ceva,* iar extensia ei este *altceva.* Cele două planuri ale fenomenului de influenţă nu sînt *contradictorii,* dar nici nu sînt *solidare,* ci sînt *complementare* şi, pînă la un punct, concurenţiale. Sînt complementare şi concurenţiale din punctul de vedere al metodologiei explorării lor, metodologie ce ar putea fi modelată astfel: maximum de extensie se însoţeşte metodologic cu un minim de intensiune. Dacă nu merge pe prima alternativă — pe care o critică împreună cu Hegel — D. D. Roşca nu merge nici pe a doua — pe care Hegel ar numi-o „intuiţie profundă", dar „tulbure, a calităţii", şi aşa

[118] *Ibidem,* p. 34.
[119] *Ibidem,* p. 37.

numeşte el filosofia misticului Iacob Bhöme —, ci se opreşte într-un punct de mijloc, în care analiza mergea calitativ „cît mai adînc cu putinţă", iar extensiv este limitată la sfera lucrărilor de *filosofie* ale lui Taine, la sfera „postulatelor fundamentale". Ce se întîmplă cu cercetarea restului gîndirii lui Taine? Dăm aici peste o problemă complexă şi peste o „cheie" a gîndirii metodologico-filosofice a exegetului D. D. Roşca. D. D. Roşca promite să revină asupra domeniilor particulare (P) ale reflecţiei lui Taine, după ce a clarificat problema „postulatelor fundamentale" sau generale (G) ale gîndirii filosofului francez. Dar acest „proiect" va rămîne doar „proiect", ca şi *Existenţa tragică.* Amînarea „sine diae" a acestui „proiect" poate fi desigur explicată şi prin factori exteriori, dar credem că această explicaţie rămîne superficială: inserarea acestor factori exteriori (timpul, mutaţia intereselor, alte obligaţii) este justificată dacă e corelată cu un alt factor esenţial şi interior. Iată care credem că este acest factor interior. Elaborată în perioada de maximă *apropiere* faţă de gîndirea lui Hegel („renaşterea hegelianismului"), *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine* stă de fapt în fundamentul ei metodologic şi pe o poziţie de gîndire hegeliană, poziţie potrivit căreia tezele generale (G) sînt valabile doar dacă sînt confirmate de analizele concrete (P). Altfel, teza generală nu este propriu-zis falsă, dar este incompletă, nedeterminată şi numai în acest sens non-adevărată. La data elaborării acestei exegeze D. D. Roşca, sub influenţa lui Hegel, consideră deci că „postulatele fundamentale ale gîndirii lui Taine", chiar corect identificate şi definite, constituie domeniul G, iar „restul" operei lui — pe care D. D. Roşca le-a investigat esoteric în chip amănunţit pentru a ajunge la „postulate" —, deci „comentariile aplicative", constituie domeniul P, şi că exegeza asupra lui Taine ar fi completă dacă ea ar fi însoţită şi de

analiza *exoterică* a acestor comentarii aplicative. Poziția metodologică este tacit hegeliană, dar chiar în acest punct de maximă apropiere față de Hegel este cuprinsă implicit o distanță. Pentru că D. D. Roșca a circumscris efectiv sfera „postulatelor" (G) ca postulate de sine stătătoare, în raport cu care „restul" operei lui Taine apare doar ca un domeniu al comentariilor *aplicative* (P) care sînt relativ independente față de postulate, prin caracterul lor *concret*. Aici este de fapt cheia problemei, cheie care ne dă motivația *interioară* a amînării: D. D. Roșca promite să revină asupra „comentariilor aplicative" sub influența unui gînd dialectic hegelian (corelația G-P), dar nu mai revine, întrucît consideră că aceste comentarii particularizante ale postulatelor nu mai aduc nimic *nou* și *esențial* în raport cu sfera postulatelor filosofice, că sînt deci comentarii *exterior* aplicative. Definind această situație în expresie conceptuală și generalizată: între G și P există o distanță și o fisură; e posibil deci un decalaj valoric între G și P în care G este *esențial* iar P este *neesențial;* P este o simplă ilustrare neesențială a esențialului G. Aspectul ontic al acestei non-solidarități metodologice este de fapt non-solidaritatea dintre intensiunea ontică și extensiunea ontică, dintre *calitate* și *cantitate*. Semnalăm aici primul semn, exteriorizat într-o exegeză, al *non-solidarității* dintre calitate și cantitate, non-solidaritate însoțită de opțiunea lui D. D. Roșca pentru *calitate* și de indiferența față de cantitate, cantitatea fiind inclusă ca mărime exterioară și relativ indiferentă, neutră față de calitate. Vom regăsi această poziție nonhegeliană amplu dezvoltată în *Existența tragică,* în care determinația cantitativă este văzută ca un cadru exterior, semn exterior, ... etc., în raport cu *calitatea* — fie ea naturală sau spirituală — care este și singura esențială. Semnul exterior al continuității gîndirii metodologice de la *Influența lui Hegel asupra lui Taine*... la *Existența tragică* rezidă în faptul că ambele lucrări sînt lăsate deschise, sînt „încheiate" cu un „proiect", *proiect* ce nu va fi nicicînd dus la capăt. Această poziție va fi dezvoltată atît de departe încît, în *Existența tragică,* lumea naturii va fi înțeleasă ca lume a „cantitativului" pur, iar lumea spiritului ca „lume a calitativului" pur; între cele două lumi fiind posibile relații de complementaritate sau de contradicție, în nici un caz de solidaritate: ele sînt ireductibile una la alta. În acest punct de dezvoltare, poziția lui D. D. Roșca este de-a dreptul opusă celei hegeliene.

3.3.6. **Alternanța „pozițiilor".** Prezentarea metodologiei generale de analiză a influențelor, făcută în *Introducere,* are nu numai o parte critică, ci și o parte constructivă. Trecerea de la un plan („pars destruens") la celălalt plan („pars construens") se face aproape pe nesimțite, pentru că cele două planuri nu sînt delimitate mecanic, deși sînt distincte.

Trecînd la expunerea pozitivă a metodologiei generale, D. D. Roșca o prelungește din critica amintitelor metodologii pe care le-am definit ca „totalitatea vagă" și „catalog factologic". Indicînd exigențele unei metodologii *ideale,* exegetul afirmă că: mai întîi, în cercetarea unui fenomen de influență „nu este suficient să distingi influența pe care vrei să o studiezi de alte influențe, care ar putea să îi semene dar care sînt totuși altele"[120]. Deși formulată critic, exigența metodologică fixată aici indică pozitiv un prim *nivel* al fenomenului de influență; nivel de natură extensivă. Într-un receptor — iar Taine este un adevărat „centru de absorbție" și un „spirit răspîntie" — coexistă *mai multe* influențe, receptorul fiind un fel de *loc geometric* al unor izvoare inegale ca distanță față de el. Delimitarea

[120] *Ibidem,* p. 35.

izvoarelor din simbioza lor constituită este o operație „delicată și grea" tocmai datorită decalajului sau incongruenței dintre „litera" textului cercetat („ar putea să-i semene") și „spiritul" ei („sînt totuși altele"). Deci, „litera" poate indica o influență, dar „spiritul" aceluiași text trădează o *altă* influență. Încît, fenomenul de influență particular pe care-l urmărește exegetul este de fapt cuprins într-un *complex* de influențe, nu „confuz" (E. Carro), ci „greu descifrabil".

În al doilea rînd — continuă D. D. Roșca, revizîndu-l critic pe Engel — „nu este suficient să stabilești o relație directă și cît mai sigură cu putință între idei și opere" în „cutare sau cutare punct"[121]. Deci, din *complexul* de influențe poate și trebuie să fie decelată o influență *anume* prin identificarea, în paralel, a punctelor evidente de corespondență dintre textul-sursă și textul-receptor; identificare ce presupune și soluționarea decalajelor ce pot să apară între „litera" și „spiritul" textului-receptor. Aceasta mai înseamnă că opera receptoare atestă o influență nu pe întreaga ei suprafață, ci pe anumite zone și „puncte" de relief. Dacă s-ar manifesta pe întreaga suprafață, influența n-ar mai fi influență, ci *pastișă*, deci manifestare sau repetare a sursei într-un mediu indiferent sau vid, fără unghiuri selective de absorbție și prelucrare.

Or, aceste prime două operații (delimitarea *unei* influențe dintr-un *complex* de influențe și *atestarea* ei textuală, pozitivă) sînt de fapt momente ale unei aceleiași operații care este analiza *cantitativă* a influenței. Prin ea se delimitează aria *extensivă* a influenței, sau suprafața influenței, catalogul ei „factologic". Desigur că această operație nu poate fi pur cantitativă, căci stabilirea echivalenței textelor și mai ales disocierea dintre „litera" și „spiritul"

[121] *Ibidem.*

unui text implică și o operație calitativă de decriptare hermeneutică. Operația delicată începe abia acum, cînd exegetul își propune să analizeze *calitatea* influenței.

Mișcîndu-se tot pe plan metodologic, dar referindu-se de data aceasta la *calitatea* fenomenului de influență, D. D. Roșca afirmă mai întîi „că trebuie să arăți, cînd este cazul, cum anumite idei, trecînd de la cel ce influențează la cel influențat, alunecă și se mișcă pe alt plan" de gîndire[122]. Fenomenul indicat aici de către D. D. Roșca este extrem de complex. Să observăm că intrînd în complexitatea fenomenului, exegetul recurge iarăși la expresii semimetaforice: o idee se „mișcă" și „alunecă" pe alt „plan" de gîndire. Analiza propriu-zisă a influenței va clarifica însă acest fenomen, pe care noi îl numim *transfer de semnificație*, de la semnificația unei idei (din textul-sursă) la altă semnificație a *aceleiași* idei (din textul-receptor).

În sfîrșit, tot în ordinea analizei calitative, D. D. Roșca mai precizează că exegetul comparativist trebuie să arate dacă „locul pe care respectivele idei îl ocupă în gîndirea celui ce suferă influența este sau nu este atît de important ca cel ce li-l acordă gînditorul ce exercită această influență"[123]. Observăm că și aici este prezentă o expresie semimetaforică: „locul". Nu trebuie să confundăm ceea ce D. D. Roșca numea înainte „plan" cu ceea ce numește el acum „loc". O operă are diverse *planuri:* ontologic, gnoseologic, logic, metodologic: o idee prezentă în opera-sursă pe un „plan" (să zicem, cel ontologic) este „alunecată" în opera-receptoare pe un alt „plan" (să zicem, gnoseologic). Dar expresia „alunecare pe alt plan", deci „transferul de semnificație", mai are și un alt înțeles. Din întreaga analiză

[122] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, p. 35.

[123] *Ibidem.*

concretă pe care D. D. Roşca o face relaţiei dintre gîndirea lui Hegel şi aceea a lui Taine rezultă că o idee poate înregistra un transfer de semnificaţie chiar dacă ea trece de pe un „plan" al operei-sursă pe „planul" echivalent al operei-receptoare, deci, să zicem, de pe „planul" gîndirii ontologice a lui Hegel pe planul gîndirii ontologice a lui Taine. În acest caz, „alunecarea pe alt plan", deci „transferul de semnificaţie", rezidă în trecerea de la o semnificaţie *particulară* a unei idei, la o altă semnificaţie, tot *particulară*, dar diferită, a aceleiaşi idei, cele două semnificaţii fiind prezente în acelaşi plan (ontologic) al celor două opere. Deci, acest transfer nu este *în sine* valoric, ci vizează deocamdată doar natura *particulară* a semnificaţiilor. Acesta este înţelesul preferenţial pe care D. D. Roşca îl are în vedere cu cuvîntul „plan".

Noţiunea de „*loc*" are o altă semnificaţie, de natură *valorică:* ea indică mai întîi importanţa şi valoarea pe care o idee o are, indiferent de „planul" pe care se înscrie. O idee este, desigur, mai importantă dacă ţine de sfera „postulatelor fundamentale" şi este mai puţin importantă dacă ţine de sfera, de nivelul „comentariilor aplicative". D. D. Roşca sugerează şi o semnificaţie pură a „locului", semnificaţie pe care el o doreşte valorică: ne referim la valoarea *efectivă* a unei idei în contextul general al valorii ideilor filosofice, indiferent că este vorba despre enunţuri generale, enunţuri particulare sau comentarii aplicative. El are apoi în vedere aici şi posibilitatea unei decalări între „valoarea" pe care un gînditor o atribuie *subiectiv* unei idei şi valoarea *efectivă* a acestei idei în economia operei lui. Deci, un gînditor poate crede că este important ceea ce de fapt nu este atît de important în opera lui, şi invers: este posibilă aici falsa conştiinţă de sine, şi „cazul Taine" este ilustrativ în acest sens. Variaţia „locului", deci a *importanţei* unei idei, o vom numi *mutaţie axiologică*. Deci, sub raport calitativ, un fenomen de influenţă autentică înregistrează *transferuri* (de semnificaţie) şi *mutaţii axiologice* (de valoare).

Ultima exigenţă pe care D. D. Roşca o fixează pentru analiza comparativă este aceea de a *explica* „dacă acest loc este cumva mai puţin important, de ce este ca atare?"[124]. Analiza trebuie deci să se încheie cu derularea *cauzelor* „mutaţiei axiologice". Să observăm însă că aici D. D. Roşca are tacit în vedere relaţia Hegel-Taine, în care se petrece un transfer axiologic de la semnificaţia *mai importantă* (dialectică) la o semnificaţie *mai puţin* importantă (non-dialectică) a aceleiaşi idei hegeliene. Pentru că, altfel, mutaţia axiologică se poate petrece şi prin trecerea de la „mai puţin important" la „mai important" ca şi de la „important" la „tot atît de important". Să mai observăm apoi — fapt semnificativ după cum vom vedeea — că D. D. Roşca vizează doar cauzele care explică mutaţia axiologică — aceasta fiind o mutaţie de *valoare*, de natură propriu-zis *calitativă* —, nu şi cauzele posibile care ar putea explica „transferul de semnificaţie", de pe un „plan" pe altul. Îl interesează deci preferenţial „locul" valoric şi nu „planurile" — care în sine sînt „neutrale valoric" — ale gîndirii.

Să totalizăm acum determinaţiile fenomenului de influenţă aşa cum este văzut de către D. D. Roşca în limbajul relaţiei dintre opera-sursă şi opera receptoare: influenţa se exteriorizează extensiv la suprafaţa unei opere în *sintagme* şi *expresii* ce pot fi echivalate —trecînd prin soluţionarea decalajelor ce pot să apară între „literă" şi „spirit" —; dar aceste echivalenţe sînt doar *indici* semnificativi în care putem citi *mutaţiile* de semnificaţie şi *transferurile* valorice care s-au petrecut prin trecerea de le ideile operei-sursă la ideile operei-receptoare, *mutaţia* fiind *cali-*

[124] *Ibidem*, p. 53.

tativă şi avînd cauze interioare şi adînci ce pot fi decelate.

Miezul gîndirii metodologice generale şi al analizei concrete pe care D. D. Roşca o consacră relaţiei Hegel-Taine rezidă tocmai în reliefarea — i-am spune hermeneutică — a *calităţii* influenţei, deci a transferurilor de semnificaţie şi a mutaţiilor axiologice ce însoţesc asimilarea tainiană a unor idei hegeliene. Pentru a reliefa *calitatea* influenţei, D. D. Roşca recurge la o tehnică de analiză particulară şi magistrală pe care am putea-o numi *„alternanţa poziţiilor"*.

În ce constă această tehnică şi cum se justifică ea? D. D. Roşca consideră influenţa lui Hegel asupra lui Taine drept un fenomen cert, atestat „explicit şi implicit" de opera lui Taine. Dar el consideră că Taine a fost influenţat de un *anumit* Hegel, de acel Hegel pe care Taine l-a înţeles într-un anumit fel şi că, deci, acest Hegel — „al lui Taine" — *nu este identic* cu cel adevărat, cu „adevăratul Hegel". Există deci o poziţie de gîndire a lui Hegel „cel adevărat"; o poziţie a lui Taine — i-am putea spune şi lui, „cel adevărat"; şi există aici un joc al celor două poziţii din care rezultă „poziţia lui Hegel" aşa cum l-a văzut Taine. Or, D. D. Roşca se instalează şi trece *alternativ* cînd pe poziţia lui „Hegel cel adevărat", cînd pe poziţia lui Hegel aşa cum a fost văzut de Taine, deci, implicit, pe poziţia lui Taine. Alternarea poziţiilor nu este arbitrară, ci extrem de fină, metodică şi sistematică. Ea începe cu aşezarea pe „poziţiile de cugetare proprii" gînditorului francez, atunci cînd aceste „poziţii" se referă „explicit sau numai implicit" la opera hegeliană şi la gînditorul Hegel: „Cu alte cuvinte adopt *în chip provizoriu* interpretarea pe care o dă Taine gîndirii lui Hegel (căci este evident că el s-a inspirat din concepţia filosofică a acestuia văzută prin această interpretare) şi caut să arăt ce anume datorează gîndirea lui operei lui Hegel astfel interpretat"[125]. Apoi, exegetul schimbă, sau alternează „poziţia", şi trece pe „poziţia" lui Hegel „cel adevărat": „încerc să mă transpun pe punctul de vedere pe care-l socotesc a fi acela al lui Hegel însuşi, al adevăratului Hegel (care nu mi se pare a fi identic cu Hegel aşa cum l-a văzut Taine) şi să judec de pe această poziţie hegelianismul" lui Taine[126]. Alternanţa celor două „poziţii" este necesară şi legitimă, pentru că: dacă se rămîne doar la prima „poziţie", atunci „riscăm să ne înşelăm" şi să „nu determinăm decît cantitatea influenţei suferite, sîntem înclinaţi să exagerăm acţiunea efectivă şi importanţa influenţei" lui Hegel asupra lui Taine. Or, folosirea celei de a doua „poziţii" — „a adevăratului Hegel" — „ne îngăduie să precizăm *sensul* în care aceste elemente (ideile lui Hegel — n.n.) au acţionat asupra gîndirii filosofului francez"[127]. D. D. Roşca nu precizează ce s-ar putea întîmpla în situaţia inversă, dar se subînţelege că, dacă ne-am aşeza doar pe poziţia a doua — a lui Hegel cel adevărat —, am fi înclinaţi să *minimalizăm* influenţa lui Hegel asupra lui Taine, am fi înclinaţi chiar să negăm adevărata influenţă, a „adevăratului Hegel" asupra lui Taine „cel adevărat". Deci, de pe prima poziţie pot fi reliefate similitudinile şi acordurile — într-un cuvînt, *apropierile* — ce există între Hegel şi Taine, iar de pe a doua poziţie pot fi reliefate diferenţele şi disonanţele — într-un cuvînt, *distanţele* — ce există între cei doi gînditori, între „spiritul învăţătorului şi cel al învăţăcelului"[128]. Acum, pentru a face transparente implicaţiile acestei tehnici de analiză vom traduce datele concrete ale analizei — desfăşurată de către

[125] *Ibidem*, p. 37.
[126] *Ibidem*, p. 38.
[127] *Ibidem*, p. 38.
[128] *Ibidem*.

D. D. Roșca în comentariul aplicativ — într-un limbaj *simbolic.*

Așezîndu-se pe prima „poziție", D. D. Roșca dovedește pe bază de texte că: unele idei și teme reflexive hegeliene sînt prezente și în opera lui Taine, și că ele sînt *aceleași* teme și idei (a = a; b = b; ... x=x); că, descoperindu-l pe Hegel și frecventîndu-i asiduu și cu pasiune opera, Taine și-a format o imagine precisă și constantă despre Hegel (H = H); că, frecventîndu-l pe Hegel, el și-a format treptat o imagine despre poziția sa față de Hegel, poziție selectivă, întrucît în unele privințe Taine este de acord cu Hegel (T = H), iar în alte privințe, Taine nu este de acord cu Hegel (T ≠ H); iar această diferență provine din faptul că Taine are o imagine precisă despre propria sa gîndire (T = T), gîndire distinctă de cea hegeliană (H = H), ceea ce înseamnă că (H = H) ≠ (T = T).

Dar, așezîndu-se pe a doua „poziție" de gîndire, D. D. Roșca dovedește și cu „spiritul", nu numai cu „litera" textelor comparate, că: unele expresii *hegeliene* prezente în opera lui Taine maschează de fapt un conținut de gîndire *nehegelian,* după cum, invers, expresii specifice lui Taine, fără rezonanță exterioară hegeliană, avansează postulate și idei hegeliene, dar că, și într-un caz și în altul, elementele de gîndire preluate de la Hegel suferă o modificare calitativă, se încarcă cu alte sensuri decît cele originar hegeliene (a ≠ a; b ≠ b; ... x ≠ x); că imaginea precisă și constantă pe care Taine și-a făcut-o despre Hegel nu este adecvată, că există o diferență între „Hegel al lui Taine" și „adevăratul Hegel" (H ≠ H); că de cele mai multe ori, cînd Taine crede că este departe de Hegel, el este de fapt aproape de Hegel (T ≠ H) = (T = H) și că, invers, el este departe de Hegel tocmai cînd crede că este aproape de el (T = H) ≠ (T ≠ H); ceea ce înseamnă că Taine nu este de fapt ceea ce el crede despre sine că este

(T ≠ T). Din această simbolizare a tehnicii de analiză putem degaja cel puțin trei implicații.

În primul rînd, așezîndu-se pe prima „poziție" sau „perspectivă", D. D. Roșca recurge la analiza *cantitativă* și folosește principiul identității abstracte (A = A). Alternînd „poziția", exegetul trece la analiza *calitativă* și folosește principiul unității concrete, care include și diferența (A ≠ A). Totuși, cele două „poziții", deși alternante, nu sînt simetrice ca valoare și nici prin consecințele lor. Reluăm o idee anterioară, sugerată doar: dacă folosea doar primul principiu (A = A), influența lui Hegel ar fi fost exagerată; dacă l-ar fi folosit doar pe al doilea (A ≠ A), influența era negată. Dialectic vorbind, al doilea principiu îl implică pe primul (A ≠ A) ↔ (A = A), și totuși D. D. Roșca operează cu ele *alternativ.* Dacă ar fi utilizat doar al doilea principiu, D. D. Roșca ar fi trebuit să tragă concluzia că nu putem vorbi despre o *adevărată influență* a „adevăratului Hegel" asupra lui Taine. De ce nu trage totuși o astfel de concluzie? Nu o trage pentru că în acest caz nu ar deveni discutabilă doar influența particulară despre care este vorba, ci ar deveni discutabilă orice *influență;* ea ar fi sau *pastișă,* sau *imposibilă.* Influența este *reală,* chiar dacă se însoțește cu mutații de semnificație și transferuri valorice radicale; altfel, ar trebui să vorbim despre caracterul monadic, închis al concepțiilor filosofice și mai larg al culturilor, deci despre imposibilitatea comunicării, a moștenirii și valorificării culturale. Trebuie însă să observăm că în acest caz particular — Hegel-Taine — „dezacordurile" sînt mai mari decît „acordurile". D. D. Roșca nu duce aici analiza pînă la capătul ei, dar dacă ar fi să ne întrebăm care sînt elementele *comune* celor doi gînditori — deci, idei de „fundal", care fac posibilă influența ca fenomen de „relief" — dincolo de acordurile și dezacordurile lor pe anumite idei și teme *particulare* — dezacorduri ce apar la nivelul

propriu-zis al influenței — poate că am ajunge la concluzia că aceste elemente comune nu sînt nici *specific hegeliene* și nici *specific tainiene*, ci sînt mai generale, că ele definesc un tip de cultură și un mod de gîndire propriu unei anumite culturi — cea europeană. Idee sugerată indirect de către D. D. Roșca în eseul *Minune greacă*.

În al doilea rînd, toată analiza desfășurată de către D. D. Roșca are și o orientare critică, demistificatoare. Dar trebuie să precizăm că ea nu se îndreaptă doar împotriva „mitului" „unui Taine pozitivist", ci aceeași analiză care argumentează ideea „hegelianismului" lui Taine poate fi îndreptată la fel de bine și împotriva posibilului *mit* al unui „Taine hegelian". Prin felul și sensul în care e desfășurată, analiza vizează două „mituri": un mit consacrat și altul posibil, făcut *posibil* chiar de către exegeza lui D. D. Roșca, dar numai posibil!

În al treilea rînd, ajungînd la ceea ce am putea numi „răsfrîngerea în oglinzi", sau, mai adînc, „mișcarea în cerc" a ideilor și temelor filosofice, D. D. Roșca ajunge la concluzia că: Taine îl vede și îl înțelege prin Hegel prin Spinoza, dar nu prin Spinoza „cel adevărat", ci prin imaginea pe care tocmai Hegel o oferă despre Spinoza. Dar aceasta înseamnă, de fapt, că Taine a intrat într-un *cerc vicios*. S-a lăsat furat de imaginea hegeliană despre un Spinoza mecanicist sau eleat.

Și acum, întrebarea întrebărilor: întrebarea despre cauzele interioare și adînci ale acestei influențe desfășurate în „cerc". Aici, D. D. Roșca introduce o altă perspectivă, cea *explicativă*, și ajunge, în ultimă analiză, la factura *eleată* a conștiinței și gîndirii lui Taine, nu numai diferită, ci de-a dreptul opusă naturii *heraclitiene* a gîndirii lui Hegel. Analiza „explicativă" se oprește aici, se oprește la *constatarea* naturii *eleate* a gîndirii lui Taine. Abia mai tîrziu, în perioada elaborării sintezei originale, această constatare va fi însoțită de introducerea unei *noi perspective* explicative — cu referință la conștiința eleată în general —, și anume perspectiva explicativă a factorilor „morali-estetici" și, mai departe, a celor utilitari-biologici; perspective care, după cum am văzut, fiind într-un sens explicative, sînt, într-un alt sens, doar constatative.

În sfîrșit, am putea să ne întrebăm acum și noi dacă Hegel despre care D. D. Roșca spune că este „cel adevărat" — iar această imagine susține întreaga analiză — este într-adevăr „cel adevărat", dacă nu există și un „alt Hegel", diferit de cel al lui D. D. Roșca. D. D. Roșca sugerează de fapt această posibilitate, vorbind despre faptul că se așază pe punctul de vedere „pe care-l socotesc a fi acela al adevăratului Hegel". E clar că acest Hegel nu exclude și un „alt Hegel", mai puțin adevărat sau mai adevărat decît Hegelul lui D. D. Roșca. Facem această precizare nu atît pentru că sîntem convinși că mai există și alte imagini despre Hegel — că, la limită, am putea introduce în analiză, ca variabilă, un „Hegel" al nostru, ceea ce ar complica enorm problema „perspectivei", încît, sîntem, cel puțin provizoriu, de acord că Hegelul lui D. D. Roșca este cel *adevărat* —, ci pentru că D. D. Roșca mai are *el însuși* un Hegel, cel din *Existența tragică*, care diferă sensibil de Hegelul din *Influența lui Hegel asupra lui Taine* și care nu diferă fundamental de Hegelul lui Taine și nici chiar de Taine cel adevărat. E vorba de acel Hegel care, ca reprezentant exemplar al filosofiei europene, stă, prin ultima lui poziție de gîndire și în ultimă analiză, pe poziția generală a *dogmatismului rațional*. Ce rezultă de aici? Rezultă cel puțin două concluzii parțiale:

Prima privește analiza concretă la care ne referim acum. Aici, D. D. Roșca folosește alternativ două „poziții" de interpretare sau două „perspective", una cantitativă și alta calitativă, pe care le alternează.

Dar procedeul nu este folosit doar în această exegeză, ci și în altele; în toate analizele care vizează problema influenței. E suficient să menționăm că *Minune greacă* este construită prin alternanța acelorași două perspective: ce datorează elinii orientalilor (materialul folosit, deci „cantitatea") și ce este specific elin *(calitatea* valorificării materialului); iar această calitate ține și ea de specificul „spiritului elin", de „perspectiva" lui spirituală nouă.

Este clar că și într-un caz și în altul — ca și în celelalte, cum ar fi cazul lui Descartes — interesul lui D. D. Roșca merge pe analiza *calitativă,* spre *calitate.* Acum, cînd e vorba de *explicarea* unei calități — care, după cum se vede, este fără excepție o calitate *spirituală,* un mod de gîndire sau o formă a culturii — D. D. Roșca introduce alte și noi „perspective" calitative. Toate „perspectivele" particulare introduse se segregheză însă în două mari perspective, dintre care una este *interioară* și echivalează cu o *caracterizare* fenomenologică a datului (natura eleată a spiritului în cazul lui Taine, solidaritatea dintre nevoia de a vedea „clar" și nevoia de a vedea „întreg" în cazul grecilor), iar a doua mare „perspectivă" este *exterioară* și ea poate viza ca factori explicativi diverse elemente și împrejurări materiale sau spirituale. În cazul grecilor, acești factori sînt: „materialele" spirituale moștenite de la orientali, mediul geografic, factori istorici, și chiar factori economici... etc. Dar, toți acești factori introduși sub cele două mari perspective explicative nu pot lămuri pînă la capăt calitatea unui fenomen spiritual și mai ales originalitatea unui fenomen spiritual.

A doua concluzie, tot parțială, dar mergînd în prelungirea primei: calitatea spiritului și în particular *creativitatea* poate fi caracterizată prin judecăți de *constatare,* și ea *trebuie* explicată. Atît caracterizarea ei ca o *calitate,* cît și *explicarea* ei, pot și trebuie să fie făcute nu dintr-o singură „perspectivă", ci din mai multe „perspective", *conjugate* și *alternative.* Dar, *oricare* și *oricîte* perspective am introduce în analiza ei, calitatea poate fi constatată și caracterizată, dar nu poate fi explicată *fără rest,* pînă la capăt. Ea are, cel puțin deocamdată, o zonă „neraționalizată". Implicată în lucrările de tinerețe — dar numai implicată — această idee va fi afirmată și dezvoltată pe larg în *Existența tragică;* cultura europeană nu și-a elaborat încă mijloace și categorii adecvate pentru explicarea *calității* în genere și a celei *spirituale* în special, pentru a înțelege rațional creația și creativitatea.

3.3.7. **Metoda euristică.** În plan metodologic, toate lucrările din tinerețe ale lui D. D. Roșca atestă configurarea unei metode originale de analiză, pe care o numim *euristică.* Care sînt datele și liniile ei de orientare, dacă o privim prin prisma precedentelor analize?

Am văzut că, potrivit concepției lui D. D. Roșca despre „fapt", nu există „fapt" *pur,* că orice „fapt" concret implică o „perspectivă" non-concretă, deci spirituală și generală de analiză. Aceasta înseamnă că, în principiu, există atîtea „fapte" cîte „perspective" și că, deci, *același* „fapt" este *altul,* în funcție de „perspectiva" din care este văzut.

Dar, pe de altă parte, nu putem face o *delimitare* mecanică între „fapte" și „perspective", pentru că, la rîndul ei, oricare „perspectivă" poate fi văzută ca un „fapt", nu ca un „fapt" empiric sau material, ci ca un „fapt" spiritual sau — ca să folosim expresia lui D. D. Roșca — „perspectiva", la rîndul ei, este un „fapt de gîndire". „Faptul de gîndire" poate fi, la rîndul lui, văzut din alte și noi „perspective", indiferent că aceste „perspective" ar putea fi, și ele, la rîndul lor, „fapte" revăzute din alte „perspective", sau ar fi „perspective" mai largi ori diferite decît

„faptul de gîndire" analizat. Toată analiza concretă desfășurată în *Influența lui Hegel asupra lui Taine* rezidă într-o modificare, continuă dar metodică, sistematică, a „perspectivelor" asupra „faptelor de gîndire", care sînt *concepția* lui Hegel și *concepția* lui Taine, concepții care, la rîndul lor, sînt „perspective".

Metoda euristică rezidă în această alternanță și variație a „perspectivelor" asupra aceluiași „fapt", indiferent dacă el este un „fapt concret", sau un „fapt de gîndire".

În elaborarea acestei metode există două pericole, pe care însă D. D. Roșca le intuiește și totodată le ocolește oarecum instinctiv.

Primul pericol este pericolul ca gîndirea, chiar dacă nu pornește de la o singură „perspectivă" privilegiată, să ajungă totuși, prin introducerea succesivă sau alternativă a „perspectivelor", la una privilegiată și integratoare, la o ultimă și definitorie *„perspectivă"*. Indiferent că pleacă *de la* sau ajunge *la* o „perspectivă" privilegiată, metoda este sau devine dogmatică. Dar tînărul D. D. Roșca nici nu pleacă de la, nici nu ajunge la o singură „perspectivă", dogmatică: punctul final la care autorul *Influenței lui Hegel asupra lui Taine* ajunge este acela al mișcării conștiinței lui Taine „în cerc", dar la această concluzie ajunge tocmai prin alternanța „pozițiilor de gîndire", a „perspectivelor". Deși aici — după cum am văzut — natura eleată a conștiinței lui Taine este subînțeleasă ca un *dat*, ulterior D. D. Roșca revine asupra acestui „dat", încercînd în *Existența tragică* să-l lumineze, să-l caracterizeze și să-l explice din alte și noi „perspective", schițate doar implicit în etapa „prefigurărilor".

Al doilea pericol al *metodei euristice* rezidă în proliferarea „perspectivelor" particulare și în așezarea lor pe același plan de importanță, ceea ce poate conduce în trei direcții: sau spre un *eclectism* nonvaloric, de judecăți neierarhizate; sau la formalismul

jocului de-a „perspectiva", provenit din constatarea că toate fiind posibile și fiind posibile chiar și altele, e suficient să postulăm aceste posibilități și să rămînem la formalismul acestui postulat, plurivalent dar gol; sau la scepticismul provenit din gîndul că toate „perspectivele" fiind posibile, nu este legitimă nici una. Acest al doilea pericol, ce are trei direcții, este ocolit pe mai multe căi.

În primul rînd, D. D. Roșca nu pune „perspectivele" pe același plan de valoare. După cum am văzut, el distinge între „perspectiva calitativă" și cea „cantitativă", dar nu le pune pe același plan de importanță, căci a doua, deși distinctă, este provizorie și subordonată primei. Apoi, distinge între cei „doi Hegel", dar cele două imagini despre Hegel nu sînt valoric echivalente, neavînd, după convingerea lui D. D. Roșca, același grad de adecvare. Sînt posibile, desigur, și perspectivele „catalogului factologic" și ale „totalității vagi", dar ele sînt considerate insuficiente, neadecvate. Deci, D. D. Roșca introduce o discretă ierarhie valorică a „perspectivelor", și de pe această poziție îmbină analiza critică cu cea constructivă.

În al doilea rînd, D. D. Roșca distinge între planul metodologic al gîndirii și planul comentariului concret. Nu pleacă nepregătit metodologic, dar nu rămîne nici la metodologia pură. În totalitatea ei, *Influența lui Hegel asupra lui Taine* este un model de îmbinare a teoriei metodologice *(Introducere)*, care implică deja o concepție despre „obiect", cu comentariul aplicativ, în care metodologia este conținută aplicativ. Subliniem că, împotriva aparențelor, — ele sugerează doar o deplasare legitimă de accent — și în această lucrare, și în celelalte lucrări, planul de gîndire *metodologică* este secondat de, și secondează continuu planul analizei propriu-zise, cu orientare ontologică.

În al treilea rînd, dacă D. D. Roşca a presupus şi posibilitatea unor alte „perspective" de analiză, respectiv posibilitatea unui alt „Hegel" decît cel pe care-l credea „adevărat", putea să conchidă sceptic că toate „perspectivele" fiind *posibile,* nu mai e nimic de făcut. Dar tînărul exeget se instalează ferm în „perspectivele" particulare cu care lucrează şi cărora le dă curs concret, deşi — repetăm — gîndirea sa prudentă, lucidă, receptivă, nu exclude şi posibilitatea altor „perspective" de analiză a acelorași fenomene, alte „perspective" asupra lui Hegel.

Metoda euristică este deci o metodă *perspectivală,* care evită atît dogmatismul unei „perspective" singulare, cît şi scepticismul posibilităţii tuturor „perspectivelor", nedefinite. Ea se instituie, deci, între dogmatism şi scepticism, şi o vom regăsi în formă dezvoltată chiar în miezul „enunţului de relief" al *Existenţei tragice.* Să ne întrebăm acum, care poate fi temeiul ontologic al metodei euristice, al tehnicii de analiză perspectivală? Dincolo de forma particulară pe care această analiză o ia în cazul special al exegezei Hegel-Taine, dar *şi* în prelungirea acestei forme particulare, vom spune: temeiul ontologic al metodei euristice este o anumită *înţelegere* a *infinităţii existenţei.* Această anumită înţelegere a infinităţii o putem defini în trei sisteme de referinţă.

Mai întîi, eseul *Minune greacă* este semnificativ nu numai pentru admiraţia faţă de geniul filosofic al grecilor, ci şi pentru că este încărcat şi cu o secretă nostalgie: grecii au putut sau au avut norocul să ocolească sau să nu ajungă la tema infinităţii. Solidaritatea dintre „nevoia de a vedea clar" şi „nevoia de a vedea întreg" i-au determinat să se oprească în faţa infinitului: încît conceptul lumii ca „sferă" este o oprire în faţa marelui infinit, iar conceptul „atomului" marchează o oprire în faţa micului infinit. Grecii ar fi putut să ajungă la ideea infinităţii,

dar acest proces de descoperire a fost oprit de cucerirea romană. Acesta a fost norocul şi „nenorocul" lor. Doar în epoca modernă, după Cusanus şi Giordano Bruno, nu se mai poate face abstracţie de tema infinităţii, pe care spiritul lui Pascal a trăit-o cu toate implicaţiile şi consecinţele ei, pînă la capăt, pînă la un „capăt".

Deci, în al doilea rînd, D. D. Roşca stă sub semnul experienţei pascaliene a infinitului, dar nu-l urmează pînă la ultima consecinţă a acestei experienţe, căci Pascal ajunge la Dumnezeu, care poate fi văzut şi ca o „soluţie" de oprire în faţa ambelor infinituri. Fiind sub raport religios absolut dogmatică, limita la care s-a oprit Pascal este, sub raport reflexiv, absolut sceptică.

D. D. Roşca a căutat o soluţie în gîndirea lui Hegel, a cărui capacitate de comprehensiune filosofică este negalată. Dar Hegel rezolvă simplu problema infinitului, căci ceea ce crede D. D. Roşca a fi *adevăratul* infinit, Hegel consideră că este doar „răul infinit" (un concept vid, ca şi „lucrul în sine"), iar ceea ce consideră Hegel a fi infinitul adevărat — infinitul raţional — este pentru tînărul D. D. Roşca o altă formă de oprire în faţa infinitului, diferită şi de oprirea grecilor (lumea „sferă"-lumea „atom") şi de oprirea lui Pascal (Dumnezeul-foc). D. D. Roşca nu găseşte deci că ar fi satisfăcătoare nici o soluţie, că nu există nici o soluţie ultimă a acestei probleme *monstruoase;* mai exact, „soluţia" este concentrată în „enunţul de fundal", în enunţul: „Existenţa este de o complexitate inextricabilă". Aceasta este o „soluţie" care echivalează cu recunoaşterea *imposibilităţii* unei soluţii ultime, definitive. Or, dacă existenţa este de o „complexitate inextricabilă", înseamnă că: din moment ce este „complexitate", trebuie să introducem, pentru a o explora, cît mai multe şi mai variate „perspective" de înţelegere; dar pentru că este „inextricabilă", oricîte şi oricare „per-

spective" le-am introduce, existența nu-și epuizează complexitatea, noi nu putem să-i epuizăm fără rest complexitatea. În spatele metodei *euristice* stă deci „enunțul de fundal"; în spatele analizei din *Influența lui Hegel asupra lui Taine* stă o ipostază particulară a acestui enunț: calitatea spirituală și în special conștiința filosofică (cu exteriorizările sale = opera) este de o complexitate inextricabilă. Ea poate fi reperată și caracterizată din diverse „perspective"; dar nu epuizată pînă la capăt. Astfel încît, metoda euristică este legată direct de „enunțul de fundal"; metoda capătă o înfățișare esențializată în elaborarea „enunțului de relief", atunci cînd se abordează tema determinațiilor R — iR, și poate îmbrăca alte forme particulare, după natura obiectului și a temei investigate. Invariantele metodei euristice sînt: *multitudinea* „perspectivelor" și *alternanța* lor, deși nici *multitudinea „perspectivelor"* și nici *alternanța* lor nu pot epuiza obiectul analizat, care este și rămîne de o „complexitate inextricabilă".

„Enunțul de fundal" indică deci marea *umbră* a existenței, necristalizată încă lămurit în sfera conștiinței filosofice: umbră de care tînărul gînditor a încercat să se scape explorînd asiduu, tenace, filosofia hegeliană, în care existența nu prezintă nici un fel de umbră. Tentativă nereușită, deoarece umbra este și a conștiinței — a celei pascaliene, ca și a celei fraterne a gînditorului român: conștiința că existența, în totalitatea ei, ca și în toate părțile și detaliile ei, este de o complexitate nesfîrșită. În fața existenței astfel văzute, conștiința filosofică are o dublă orientare, contradictorie, ea fiind animată concomitent de nevoia de a vedea clar — rațional și precis —, dar și de conștiința secundă că nu se poate vedea clar și definitiv în ceea ce este originar și prin definiție clar-obscur. Abordînd problema din punctul de vedere al conștiinței subiective, „enunțul de relief" se naște din jocul și tensiunea celor

două orintări — spontan reflexive și autoreflexive ale aceleiași conștiințe filosofice scindate. Or, metoda euristică este solidară cu acest mod de raportare la existență, de înțelegere a ei: nevoia de înțelegere (cristalizată în „raționale") este solidară cu introducerea unor „perspective" de analiză precise și prin alternarea lor metodică; conștiința secundă că realitatea vizată este indiscernabilă pînă la capăt (ea prezintă și „iraționale") se cristalizează în ideea „posibilității *altor* perspective", ca și în „proiectele amînate".

3.4. FORMA DE ELABORARE

Mișcarea conștiinței tînărului gînditor între cele două „linii de experiență", ca și elaborarea lentă, sinuoasă, a tehnicii „perspectivelor" este un proces secondat de meditația asupra formei interne de elaborare a reflecției filosofice, ca și de elaborarea unei forme proprii, corespondente conținutului gîndirii.

3.4.1. **Cele două „ordini".** Am văzut la începutul acestui capitol că D. D. Roșca identifică o serie de calități și în forma de elaborare pascaliană, „fragmentară", necristalizată în sistem, dar și în elaborarea sistematică a lui Descartes. E vorba de o mișcare între două modele de elaborare formală, dintre care, fiecare prezintă și calități, dar și inerente riscuri. Tema celor două modele de elaborare este reluată în *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, întrucît cele două „lanțuri deductive" — unul cu discontinuități, altul fără discontinuități — sînt principiile de conținut din care derivă două forme distincte de elaborare, chiar dacă în cazul lui Hegel și Taine nu apare opoziția dintre „sistematic" și „nesistematic", ci o diferență de grad între două modele de elaborare sistematică.

Dar tema formei de elaborare este analizată de tînărul gînditor în *Scrisorile*, trimise din Franța, despre *neotomism*. Ne referim la acest text, deoarece tema formei este pusă aici într-o manieră generală, modelele posibile de elaborare sînt schițate net, iar opțiunea între ele este clară, fără echivoc. Dăm citatul din „varianta a 2-a" a textului, publicat în *Puncte de sprijin*, deoarece fondul de idei se păstrează însoțit de cîteva precizări, care ne facilitează analiza. Aici D. D. Roșca schițează teoria celor două „ordini", subînțelegînd prin „ordine", atît „ordinea" prezentă în sfera gîndirii, cît și în domeniile activității practice. De la bun început, cele două „ordini" sînt corelate cu două tipuri fundamentale de orientare a gîndirii: *dogmatismul* și *relativismul*. D. D. Roșca avansează ideea că, de fapt, și scepticismul este un dogmatism și că, între cele două dogmatisme și împotriva lor, filosofia europeană a elaborat treptat, sinuos, orientarea relativistă a spiritului, raționalismul relativist: „Raționalismul modern nu este nici scepticism absolut, dar nici nu admite că inteligența ne-ar putea da certitudinea absolută. El e o poziție între cele două dogmatisme"[129].

În sistemele dogmatice, „adevărul e dat dinainte, odată și pentru totdeauna"[130], pe cînt orientarea raționalist-relativistă este doar „în căutarea adevărului, mărturisind ca fundamental articol de credință că adevărul absolut este și rămîne o limită către care trebuie să tindem, dar pe care nu vom atinge-o niciodată"[131]. Sau, în altă formulare, mai tranșantă: „Dar relativismul nu e un dogmatism. E, ca viața, o cale de mijloc, un compromis între două extreme, compromis între scepticismul absolut și afirmația absolută"[132].

[129] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 195.
[130] *Ibidem*.
[131] *Ibidem*, p. 197.
[132] *Ibidem.*, p. 201.

Cele două „ordini" sau forme interne de elaborare — numite ordinea *tomistă* și ordinea *lutheriană*, în acest caz — sînt analizate comparativ, punct cu punct, punct contra punct, D. D. Roșca afirmînd că filosofii se împart în „două mari tabere", după felul în care înțeleg natura „ordinii" și după mijloacele pe care le cred necesare pentru crearea sau „restabilirea" ei, Sf. Toma și Luther fiind „reprezentanții clasici ai celor două tabere"[133].

Prima „ordine", cea tomistă — și mai ales neotomistă — este o „ordine sigură", ce „nu lasă nimic la voia întîmplării sau a capriciului, «ordine» în care totul, lucruri și ființe, fapte și gînduri, își are locul său bine indicat și rolul său exact precizat în economia de ansamblu a existenței și a spiritului"[134].

Aceeași „ordine" este una „făcută deja", „simplă, deci forțamente mai clară și iarăși forțamente mai ușor accesibilă majorității spiritelor omenești"[135]. Ea este „comodă" și „sigură". „Ordinea" lutheriană stă la polul opus. Ea emană din sensibilitate și din orientarea conștiinței „spre zări ce se pierd în nemărginit"[136]. Aceasta este mai mult o „ordine" care „se face decît una care s-a făcut definitiv" și e „mai puțin simplă decît aceea a Sfîntului Toma. Încît: „Conținînd elemente mai numeroase și unele din ele relativ greu de stăpînit cu mintea, ea e mai puțin clară, și deci mai greu accesibilă inteligenței însilor mijlocii. Ea e mai puțin «sigură» ca cea dintîi, căci e mai mobilă și oarecum mai dinamică"[137]. Această „ordine" nu echivalează cu anarhia, ci ea se opune „ordinii" date, dar ca o „altă ordine".

[133] *Ibidem.*, p. 204.
[134] *Ibidem.*
[135] *Ibidem.*, pp. 204—205.
[136] *Ibidem.*, p. 209.
[137] *Ibidem.*, p. 210.

Plecînd de la analizele lui D. D. Roşca, am putea numi cele două „ordini" — care echivalează cu două modele de elaborare interioară — ordinea *mecanică* invariantă şi închisă — prima — şi ordine *organică*, deschisă şi fecundă — a doua. Opţiunea lui D. D. Roşca pentru ordinea organică — ce se dezvoltă firesc, din interior — este fără nici un echivoc. Aici însă trebuie să avem în vedere că: pe de o parte, opţiunea pentru „ordinea lutheriană" este atît de netă deoarece se însoţeşte cu respingerea ordinii opuse, a „ordinii tomiste"; pe de altă parte, prezentarea „ordinii lutheriene" în varianta 2 a textului este nuanţată şi irizată discret de poziţia originală de gîndire a autorului *Existenţei tragice*. Dacă re-modelăm cele două „ordini", scoţîndu-le din opoziţia polemică în care D. D. Roşca le aşază şi eliminînd nuanţele de corecţie tîrzie emanate din concepţia sa despre forma internă de elaborare a gîndirii, vom constata că dacă D. D. Roşca nu ilustrează deloc prin textele sale „ordinea" *dogmatică* sau *mecanică*, el nu ilustrează nici „ordinea" *organică*. Reluînd sintetic şi retrospectiv toate textele de tinereţe în care este tratată problema *formei* filosofice de elaborare — respectiv a tipurilor de „ordine" — vom putea stabili un evantai tipologic de modalităţi care se inserează între *ordinea rigidă* sau mecanică şi *dezordine*, cu precizarea că situaţiile *limită* — ca şi entropia şi negentropia — sînt mai degrabă situaţii teoretice sau virtuale decît *efectiv* ilustrate. De la ordine spre dezordine, am avea următoarele forme de elaborare: forma *tomistă*, forma *tainiană*, forma *carteziană*, forma *hegeliană*, forma *lutheriană*, forma *unamuniană*, forma *pascaliană*. Între aceste forme, cea autentic *organică* — din mai multe puncte de vedere — este cea *hegeliană*, nu ca sistem cristalizat, ci ca formă efectivă de elaborare la nivel de demers interior. Forma internă pe care merge efectiv D. D. Roşca nu poate fi redusă la nici una

dintre cele menţionate; este o formă care — izvorînd din nevoia de a găsi o cale de mijloc între dogmatism şi scepticism, — care, „două dogmatisme" fiind, sînt de sens şi cu semn opus — încearcă să găsească punctul de mijloc între „ordine" şi „dezordine", înţelegînd şi calităţile, dar şi riscurile celor două limite.

3.4.2. **Semnificaţia formală a analizei perspectivale.** Tehnica de analiză perspectivală am prezentat-o în subcapitolul anterior. Ea poate fi reluată cu referinţă la — pentru că are legătura directă cu — forma internă de elaborare. Dacă D. D. Roşca s-ar instala într-o *singură* „perspectivă" de analiză — indiferent care ar fi ea, oricît de largă şi oricît de complexă —, exerciţiul ei s-ar însoţi în cele din urmă, firesc şi fatal, oricît de sinuos ar fi demersul, cu o formă dogmatică şi *închisă* de elaborare.

Dar D. D. Roşca operează cu mai multe „perspective" asupra aceleiaşi teme. Acum, dacă „perspectivele" ar fi coordonate de o altă „perspectivă", interogativă şi cuprinzătoare, rezultatul *formal* ar fi acelaşi, doar rezultatul de *conţinut* al demersului ar fi mai bogat şi mai complex. Dar, nici într-o lucrare nu găsim o astfel de perspectivă unificatoare. Nici chiar în *Existenţa tragică* nu este prezentă o singură „perspectivă", ci două: prima, cristalizată în „enunţul de relief", este mixtă — „Existenţa este şi raţională şi iraţională" — şi lasă deschis „jocul" posibil şi imprevizibil al ramurilor enunţului, iar a doua mare perspectivă cristalizată în „enunţul de fundal" — „Existenţa este de o complexitate inextricabilă" — lasă deschisă posibilitatea oricăror alte „perspective" asupra existenţei.

În sfîrşit, dacă „perspectivele" cu care, sau din care operează, ar fi delimitate ca număr şi invariante de la un text la altul, de la o temă la alta, aceasta ar conduce, în cele din urmă, tot la o formă

închisă, care ar înfățișa *pete albe* și deschideri, sau virtualități *tautologice*. Dar toate aceste alternative metodice sînt excluse. Orice fenomen este abordat de către D. D. Roșca în chip *referențial*, deci din mai multe „perspective", ca un obiect împrejmuit de un sistem circular de oglinzi reflectoare. Numai că numărul și natura „perspectivelor" nu sînt întotdeauna aceleași, nu există o „schemă" a „perspectivelor", comparabilă — să zicem — cu triada hegeliană. Numărul și natura „perspectivelor" *se înmulțesc* sau *se simplifică*, respectiv se modifică uneori „imprevizibil", în funcție de natura și complexitatea fenomenului abordat. Apoi, ele nu epuizează, nici *fiecare* în parte, nici în totalitatea lor *conjugată*, fenomenul abordat, D. D. Roșca lăsînd să se întrevadă prezența unui „rest" în obiectul analizat, „rest" nediscernabil definitiv, chiar dacă ar fi un „rest" provizoriu. Apoi, între „perspectivele" de abordare există întotdeauna *spații goale* — locul virtual al altor „perspective" posibile —, încît, chiar dacă ele sînt consonante sau solidare, nu se omogenizează și nu pot duce la o viziune definitivă și isprăvită asupra obiectului. În sfîrșit, enunțurile rostite dintr-o anumită „perspectivă" nu sînt decît arareori univoce și definitive, ele fiind mereu *amendate* și *nuanțate* din alte „perspective", pentru a fi ferite de pericolul latent al afirmațiilor dogmatice, procedeu strategic căruia, în imaginea plastică pe care am folosit-o, i-ar corespunde reflexul și jocul imaginii obiectului *între* oglinzi. Să notăm în trecere că dacă am lua „negativul", nu „pozitivul" clișeului acestei ultime imagini, i-am descoperi ca echivalente: „monstrul de neînțeles" în gîndirea lui Pascal și „inextricabilul" în textul *Existenței tragice*. În virtutea acestei tehnici de analiză, nu se poate ajunge nici la forma dogmatică, nici la forma organică, dar nici la anti-formă, înțeleasă ca haos aforistic sau dezagregare a formei. E mai degrabă o năzuință spre

forma organică și un refuz al formei dogmatice. Deci, o formă tensionată în ea însăși, care crește din tensiunile ei, fără să se cristalizeze interior; ea se isprăvește numai în aparență și exterior, prin faptul că textul are un început și un sfîrșit necesar. Ca gînditor raționalist și „sistematic" — animat, deci, de o certă năzuință constructivă —, D. D. Roșca evită de la bun început formula *aforistică* — să zicem: de tip pascalian —, formulă ce are la bază intuițiile fragmentare, infinite și infinit disparate una față de alta, eterogene, sau legate prin linii doar invizibile ori subterane. Ca gînditor „antisistemic", — care nu crede în posibilitatea elaborării unei imagini omogene asupra obiectului sau a unuia dintre momentele lui — D. D. Roșca refuză și formula sistemică bazată pe o schemă metodologică fixă și unificatoare. O refuză convins fiind că sub *aparența omogenitate* a oricărui discurs — fie el al lui Hegel, al lui Taine, sau al lui Lucian Blaga — există *spații goale*, acoperite prin cuvinte sau concepte vide, există *fisuri* și *contradicții* latente. Dacă prin spiritul critic D. D. Roșca descoperă fisuri în orice discurs aparent omogen, prin spiritul autocritic el le acceptă în ceea ce privește propria sa gîndire ca pe un *rău necesar*. De aici forma internă *tensionată*, cristalizată provizoriu prin enunțurile pozitive, deschisă spre propria ei posibilă recristalizare prin enunțurile problematizante și ipotetice.

Tehnica „perspectivelor" *variate* și *variabile*, ca și natura formei interne pe care metoda o antrenează ne pot explica un fapt curios și în aparență paradoxal. Lecturate la nivelul lor explicit și pe secvențe, textele lui D. D. Roșca se propun și se impun prin *claritatea* sau transparența și *rigoarea* lor. Lecturate sau relecturate la nivelul implicațiilor și în totalitatea lor, ele își pierd din claritatea primă. O similară experiență a făcut D. D. Roșca citindu-i pe Hegel și pe Taine, experiență mărturisită astfel:

„Dar în ciuda aparențelor, Taine, în anumite privințe, nu se exprimă deloc limpede și precis cînd vrem să-i privim mai îndeaproape gîndirea. Adesea e nevoie de muncă considerabilă de reflexie pentru a ajunge să prinzi înțelesul precis al ideilor lui Taine. Mai mult decît atît: unele din dezvoltările lui, atît de clare la prima citire pierd din limpezimea lor, pe măsură ce reflectăm asupra lor. Din acest punct de vedere, citind operele ui Hegel — celebre tocmai prin obscuritatea lor — am făcut o experiență contrară: numeroase pagini hegeliene atît de nebuloase la prima citire devin tot mai clare pe măsură ce reîncepi lectura lor și te gîndești mai mult la conținutul lor"[138].

Indiferent care ar fi explicația decalajului dintre aparenta claritate și secunda obscuritate a textului lui Taine, în cazul textelor lui D. D. Roșca un similar decalaj se explică, printre altele, prin doi factori corelativi, unul ținînd de text, altul de cititor. În text: absența unei perspective *unice*, omogene, definitive, de elaborare; în cititor: *nevoia* — de esență „dogmatică" — a unei astfel de perspective „uniliniare".

3.4.3. **Tehnica paragrafelor.** Dar tehnica „perspectivală" și forma internă sînt solidare cu, și se obiectivează în forma exterioară de redactare.

În toate lucrările lui D. D. Roșca — de mică sau de mare întindere — există o judicioasă organizare formală exterioară, derivată evident din natura conținutului gîndirii. Astfel, în *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, structurarea secțiunilor de bază se face potrivit distincției dintre cei „doi Hegel": al lui Taine și al lui D. D. Roșca. Dar organizarea formală exterioară este, pe de o parte, extrem de

[138] D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, pp. 36—37.

generală, pe de altă parte este variabilă de la o lucrare la alta. Conținutul concret de analiză se desfășoară la nivelul „perspectivelor" particulare variate și variabile și se exteriorizează în tehnica formală a *paragrafelor*, sau secvențelor de text, unite și despărțite prin asteriscuri. Paragrafele sînt și ele variabile ca întindere și ca număr, ca valoare, și sînt fără legături omogene sau directe între ele. Or, acest tip de „legătură" — detectabil într-un text anume — este valabil și cînd studiem relația dintre diverse lucrări scrise în aceeași perioadă sau la intervale mari de timp. Aceste lucrări stau unele față de altele aproximativ în același raport în care stau „perspectivele" în relația lor reciprocă sau, la nivel formal exterior, paragrafele. Liniile de legătură sau de continuitate — între „perspective" la nivelul metodei, între paragrafe la nivelul unui text, sau între texte la nivelul operei — există, dar sînt greu de pus în evidență, pentru că: uneori sînt *implicite*, alteori sînt extrem de *slabe*, iar alteori sînt doar *virtuale*. Există deci o corespondență între metoda de gîndire, forma internă și forma externă, toate cele trei momente fiind solidare cu, pentru că emană din, conținutul și „substanța" gîndirii. Pentru această corespondență — ce marchează de altfel întreaga operă a lui D. D. Roșca, nu numai textele de tinerețe — cel mai frumos și mai relevant model și argument îl aduce D. D. Roșca însuși atunci cînd, în *Existența tragică*, schițînd un tablou ontologic asupra totalității existenței, care este și „rațională" și „irațională", ne oferă — pentru a plasticiza această situație ontologică — următoarea imagine: „Privită din perspectiva celor arătate mai sus, existența ar putea fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului. În care am întîlni insule și chiar continente, unde se poate arăta existența unor legi raționale. Dar pînă și acestea, puține, ar avea în ultimă analiză numai un caracter statistic. Aceste insule însă, cum ne arată

însuşi termenul, nu sînt legate laolaltă. Existenţa este, cu alte cuvinte, parte raţională, parte iraţională. E şi inteligibilă, dar şi absurdă"[139].

După cum se vede, această imagine, care plasticizează conţinutul ultim al gîndirii lui D. D. Roşca, este relevantă pentru tehnica „perspectivelor", respectiv pentru elaborarea exterioară pe „paragrafe": „insulele" sînt „perspectivele" constituite, respectiv „paragrafele" cristalizate, iar spaţiile acvatice dintre „insule", desemnînd spaţiile virtuale, iraţionale sau neraţionalizate încă, echivalează cu locurile goale sau virtuale dintre „perspective", respectiv dintre paragrafe. Dar putem merge şi mai departe cu speculaţia: în ordinea conţinutului gîndirii, D. D. Roşca afirmă că pe plan ontic legile raţionale au un caracter „statistic". La ultimul nivel al formei de elaborare — cel lexical —, aceasta ar însemna că orice propoziţie devine şi nu poate fi decît un *enunţ atomar* într-un *cîmp statistic* al discursului. Discurs care nu se încheagă şi nici nu se poate închega omogen, căci D. D. Roşca îşi amendează mereu propoziţiile rostite prin alte propoziţii repliate asupra primelor; dar cîmp semantic ce rămîne totuşi *cîmp* — diferit şi de *haosul* aforistic şi de enunţurile *liniare*, univoce —, deci, cîmp legat de invizibile linii de forţă. Cu această analogie am ajuns la ultimul nivel de elaborare a textului, respectiv al formei: cel lexical şi stilistic.

3.4.4. **Expresie şi sens.** Împreună cu Descartes, D. D. Roşca afirmă că dacă o idee este gîndită pînă la capăt — în toate implicaţiile şi cu toate consecinţele ei —, ea poate fi şi exprimată cu suficientă claritate. Ar exista, deci, o solidaritate transparentă între sensul şi expresia gîndirii filosofice. Să precizăm însă că amintita solidaritate este mai degrabă

[139] D. D. Roşca, *Existenţa tragică* p. 99.

un *ideal* decît o *realitate*. Folosind o topică aristotelică, de clasificare, am spune că există o claritate reală şi una aparentă. Cazurile: Heraclit, Taine, Hegel ilustrează o parte dintre situaţiile menţionate. Solidaritatea ideală dintre expresie şi sens — sub semnul transparenţei — nu presupune nici identitatea şi nici fisura celor două niveluri ale textului. O comparaţie prin antiteză poate lămuri acest enunţ.

Identitatea sau suprapunerea dintre expresie şi sens nu este posibilă decît în limbajul, tehnicizat la limită — simbolizat —, al matematicii şi al logicii, sau, cu unele excepţii, ea ţine de sistemul de introducere şi definire a unor noţiuni în limbajul ştiinţelor *pozitive*. Semnul matematic sau simbolul logic, expresia matematică sau cea logică, implică o nemijlocită identitate între ele şi sensul lor. Calculul matematic sau cel logic nu sînt interpretabile decît dintr-un punct de vedere *„exterior"* lor, metamatematic, sau metalogic.

Forma de expresie de la polul opus este *metafora*, care conţine în structura sa intimă o *distanţă* variabilă şi indefinită între expresie şi sens. Metafora poate fi receptată şi interpretată diferit, pentru că structura ei se bazează pe echivocul interior şi fecund dintre sugestie şi transparenţă. Facem aici, desigur, abstracţie de diferenţele ce le înfăţişează tipurile de metafore, de la simbolul artistic la alegorie.

Spre deosebire de precedentele, expresia filosofică ideală nu se bazează nici pe identitatea dintre expresie şi sens — proprie limbajului matematic sau logic —, nici pe distanţa incertă şi germinativă dintre ele — proprie limbajului artistic. Expresia filosofică autentică este *riguroasă* fără să fie *liniară* şi este *sugestivă* fără să fie *echivocă*, ambiguă.

În limbajul filosofic apare o distanţă şi un spaţiu de joc între expresie şi sens: între sensul *denotativ*

relativ riguros al expresiei şi sensurile ei contextuale, subsidiare, deci *conotative*. În altă formulare am putea spune că, aspirînd spre un model propriu de limbaj, filosofia o face — prin diverse concepţii şi discursuri — oscilînd între limbajul *tehnic* şi limbajul *artistic*, care sînt *limitele* lui exterioare, de nedorit. Pe traiectul acestei oscilaţii, distanţa dintre expresie şi sens este variabilă, de la un gînditor la altul, este una de grad şi oscilează în *jurul* unei măsuri — modelul ei —, oscilaţie ce se explică prin diverşi factori. Astfel, D. D. Roşca însuşi explică obscuritatea textelor lui Heraclit nu prin faptul că marele ionian nu şi-ar fi dus gîndul pînă la capăt, ci prin faptul că timpul său cultural nu i-a putut pune la îndemînă conceptele şi cuvintele necesare, adecvate pentru a-şi exprima adîncimea şi noutatea gîndirii. Şi atunci, a fost nevoit să recurgă la metafore şi aforisme sibilinice. Aflat într-o situaţie asemănătoare, Hegel şi-a elaborat un limbaj propriu, adecvat gîndirii sale, un limbaj *tehnic* şi inedit, de unde şi *aparenta* lui obscuritate, alături de *reala* obscuritate. Dar, deşi Hegel are un limbaj tehnicizat şi de uz propriu, D. D. Roşca elogiază exprimarea hegeliană, întrucît ea dezvăluie sau sugerează un conţinut de gîndire latent, subsidiar „mai bogat" decît cuprinde expresia filosofică prin sensurile ei directe, nemijlocite. Aceasta înseamnă că şi în cazul limbajului „tehnicizat" al lui Hegel începe o distanţă şi un spaţiu de joc între expresie şi sens. Să menţionăm în paranteză că limbajul filosofic al lui Lucian Blaga se bazează pe o complexă şi stranie coincidenţă între tehnicitate şi expresivitate: de aceea la un nivel, discursul său filosofic este *coerent* şi omogen, iar la alt nivel, acelaşi discurs devine cu totul *problematic*. În perspectiva acestor consideraţii, cum se înfăţişează expresia filosofică a lui D. D. Roşca?

3.4.5. **Limbajul natural.** Cu o modificare de accent pe care o vom reliefa în finalul acestui capitol, D. D. Roşca refuză şi în etapa prefigurărilor şi în etapa de maturitate, atît expresia pur *tehnică* de tip demonstrativ, cît şi expresia *metaforică*, de tip poetic. Şi una şi alta sînt folosite rar, dacă nu accidental şi întotdeauna în chip subordonat, cu rol funcţional. Faţă de ce? Cu rol funcţional faţă de limbajul *natural*, care este cel dominant. Am putea spune că motivul intrinsec al acestei opţiuni rezidă în calitatea limbajului natural care, nefiind nici tehnic, nici poetic, este totuşi precis şi expresiv: precizat prin rodajul comunicării, modelat expresiv prin valenţele extrareflexive ale comunicării. Chiar dacă ar fi întemeiată, această explicaţie a opţiunii pentru limbajul natural nu este suficientă. Putem identifica la un nivel de explicaţie mai adînc, cel puţin *trei temeiuri* ale acestei opţiuni.

În primul rînd, D. D. Roşca este un sever şi lucid logician, stăpîneşte în adîncime, cu rigoare şi subtilitate aparatul conceptual; totuşi gîndirea sa se desfăşoară, la nivelul expresiei, într-un limbaj natural şi „spontan", întrucît gînditorul nu se închide într-un discurs *impersonal* — adresat tuturor şi deci nimănui, cum ar spune Nietzsche —, ci îl *vede* şi îl *vizează* mereu pe cititorul potenţial şi *concret*. Astfel, în *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, respingînd tipurile de exegeză care recurg la „epitete" ce nu derivă cu necesitate din conţinutul concret al analizelor, D. D. Roşca îşi propune să desfăşoare o „analiză făcută chiar sub ochii cititorului". În *Existenţa tragică*, nevoia şi năzuinţa de a comunica cu cititorul, de a-i transmite convingător propriile convingeri, este mărturisită fără rezervă, sub forma unei „propuneri": „vom încerca" să „propunem o atitudine" — ne spune cu delicateţe D. D. Roşca; sau sub forma mai intensă a „persuasiunii", gînditorul precizînd că vrea să dea textului său „putere

de persuasiune", dar și „soliditate". Aici, cititorul este *văzut* și este *vizat* ca *posibil* aderent la o „concepție neconfortabilă" asupra existenței. Cititorul posibil este văzut și este vizat nu numai prin claritatea și coerența analizelor — D. D. Roșca împărtășind părerea lui Descartes, după care „rațiunea" este lucrul cel mai bine împărțit în această lume —, sau prin apelul repetat la „faptele de experiență curentă", ci și prin folosirea unui limbaj netehnicizat, natural și firesc: „Silindu-ne — spune D. D. Roșca în același context — să evităm termenii tehnici, în măsura în care această grijă nu ne împinge să diluăm prea tare și să falsificăm oarecum gîndirea"[140]. Identificăm în această „grijă" o nevoie de esență *morală*, prezentă în textul filosofic și sub el; o nevoie de *solidaritate* cu oamenii și de *solidarizare* sub un destin comun, sau, spus pe scurt, nevoia lui *„noi"*. Vocația dascălului de catedră și, în afara ei, intenția de a dezvolta în mediul nostru cultural interesul și înțelegerea față de filosofie este un factor ce ține de aceeași nevoie *morală* a lui *„noi"*.

O a doua motivația a opțiunii pentru limbajul natural ține de concepția *metafilosofică* a lui D. D. Roșca despre esența și calitatea specifică a filosofiei. După cum am văzut, D. D. Roșca nu aderă la concepțiile *contemplative* despre filosofie, concepții metafilosofice potrivit cărora filosofia este sau ar fi reflectare pură, sau „numai reflectare". Dimpotrivă, ca formă de exteriorizare a „omului concret", filosofia angajează și o anumită „atitudine lirică", de esență „moral-estetică", în fața totalității existenței. Desigur că această atitudine poate deveni *obiect* de reflectare abstractă, poate fi teoretizată, dar ca atitudine *reală* este prezentă sau conținută viu în textul și subtextul unei filosofii. Or, limbajul natural, cu sensurile și conotațiile lui, cu înțelesurile și subînțelesurile lui, este o modalitate directă și optimă de exteriorizare și transmitere persuasivă a unei atitudini *personale*, de esență „moral-estetică" în fața existenței. Limbajul natural poate deci exterioriza mai viu și mai adecvat o sensibilitate filosofică unică, ireductibilă, pe care gînditorul o are sau o ia în fața existenței. A doua motivație a opțiunii pentru limbajul natural — deși corelată cu prima pe un plan — este de fapt opusă primei și dezvăluie nevoia subiectivă a gînditorului de a fi și a rămîne *„eu"* în actul genuin al gîndirii și al comunicării. De unde expresia semnificativă pentru relația celor două *nevoi:* „în măsura în care această grijă *nu ne va împinge* să diluăm prea tare și să falsificăm oarecum gîndirea".

O a treia motivație a opțiunii pentru limbajul natural ține de o poziție de gîndire tot generală, dar ontologică, a lui D. D. Roșca și are legătură cu teoria limbii. Poziția a fost schițată în etapa prefigurărilor și va fi dezvoltată în sinteză: D. D. Roșca este convins că fenomenul *calitativ* în general și fenomenele spirituale — identificate direct în *Existența tragică* cu „lumea calitativului" — nu și-au găsit încă tehnici de analiză *intrinsecă*, riguroase și concludente. În acest sens, fenomenele de experiență spirituală cu semnificație valorică — experiența morală sau experiența estetică — nu pot fi definite riguros și fără rest prin analize și concepte *cantitative*, care sînt deocamdată singurele riguroase. Dacă, însă, fenomenele calitative ale vieții spirituale devin obiect de investigație și analiză, în absența unor metodologii riguroase de explicație comprehensivă, ele pot fi indicate și aproximate prin limbajul natural, care și *depozitează*, de altfel, acest tip de experiențe. Așadar, intuiția caracterului extrem de complex al *calității*, simțul calității ireductibile a fenomenelor sufletești, refuzul „explicațiilor" verbale sau a explicațiilor mecaniciste, își găsesc o so-

[140] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 26.

luție provizorie, ca un rău necesar, în întrebuințarea limbajului natural, întrebuințare care echivalează cu o concomitentă *trăire, transmitere* și *definire indicativă* (aproximare) a experiențelor cu semnificație valorică. Faptul că totuși D. D. Roșca se ocupă, ca axiolog, cu analiza valorilor nu contrazice sus-menționata poziție, deoarece analizele axiologice sînt ele însele desfășurate într-un limbaj natural. Această a treia motivație a opțiunii pentru limbajul natural este *impersonală*, deoarece descinde dintr-o poziție generală de gîndire și indică o dificultate universală, deși provizorie: dificultatea de a înțelege și explica adecvat calitatea, și în special calitatea fenomenelor valorice.

Apar deci în discursul filosofic al lui D. D. Roșca *trei instanțe* sau trei roluri care motivează prezența, la cel mai exterior nivel al gîndirii filosofice — cel lexical — a limbajului natural: „eul" sau subiectivitatea, „noi" sau colectivitatea, și o a treia instanță, „impersonală". Vom vedea, cu ocazia analizei contextului global în care sinteza se instituie, că relația specifică — marcată de tensiuni și acorduri — dintre cele trei instanțe are o bază morală și în ultimă analiză *sociologică*. Să conchidem deocamdată că, departe de a fi o expresie a simplității, întrebuințarea limbajului natural — de la primele la ultimele texte, cu o deplasare de accent pe care o vom reliefa în curînd — izvorăște din complexitatea gîndirii și atitudinii lui D. D. Roșca în fața existenței și în lume. Să mai precizăm că aceste motive ale opțiunii nu sînt specifice doar pentru limbajul lui D. D. Roșca, ci ele pot fi prezente în cazul tuturor gînditorilor care — gîndind riguros pînă la tehnicitate — optează totuși pentru limbajul natural la nivelul expresiei și exprimării.

3.4.6. **Puncte de cristalizare conceptuală.** Textele în care D. D. Roșca recurge la analiza conceptuală

sau la analiza unor concepte sînt relativ bogate, substanțiale și nuanțate. Niciodată însă — nici chiar în *Influența lui Hegel asupra lui Taine* — analizele nu vizează atît *conceptele în sine*, ci mai ales implicațiile și consecințele lor ultime, sau factorii subsidiari care le explică. Altfel spus, analizele nu sînt pur conceptuale, ci se desfășoară într-un „climat" epistemologic și afectiv-spiritual. În acest sens, întîlnim în textele lui D. D. Roșca — mai mult decît în cazul altor gînditori români — nu numai *concepte* în sensul riguros al termenului, ci și numeroase puncte sau momente de *cristalizare* conceptuală a gîndirii. Puncte sau momente de cristalizare care, la nivelul limbajului, se exteriorizează în anumite expresii și termeni preferați și privilegiați, care apar în text cu o *frecvență* semnificativă. Să selectăm doar cîteva dintre aceste expresii sau acești termeni.

După cum se poate deja presupune, și după cum am sugerat de fapt, este extrem de frecvent termenul „perspectivă" — de gîndire, de atitudine — cu echivalențele sale: „puncte de vedere", respectiv „poziție de gîndire". Departe de a fi întîmplătoare, frecvența termenilor este simptomatică pentru ceea ce am numit tehnica de analiză *perspectivală* sau referențială.

Apare apoi, cu o frecvență semnificativă — încă de la primele scrieri — expresia „fapt de experiență", cu determinative multiple și variabile, de la „faptul de experiență curentă" și pînă la „faptul de gîndire".

De o frecvență remarcabilă se bucură termenul „poate că", cu alternativul său „nu este exclus". Frecvența termenului indică simptomatic caracterul *problematic* al gîndirii lui D. D. Roșca, prudența în fața afirmațiilor exclusiviste sau dogmatice. Este instructiv să invocăm aici scurta dar densa caracterizare pe care Sextus Empiricus o face cuvîntului

„poate" și echivalențelor sale sinonimice: „Dar este evident, cred, că aceste expresii indică abținerea de la vreo afirmație. Deci cel ce spune «poate este», afirmă implicit și expresia care pare că o contrazice pe aceea, adică «poate nu este», prin faptul că nu a stabilit că acel lucru există. La fel stau lucrurile și cu celelalte cazuri"[141]. În întrebuințarea lui Sextus Empiricus, sceptic consecvent, termenul „poate" are o funcție de „suspendare a judecăților" *dogmatice*, fie ele afirmative sau negative. În întrebuințarea lui D. D. Roșca, a cărui gîndire prezintă doar o *implicație* sau dimensiune sceptică, aceeași expresie are o funcție de *limitare*, de atenuare sau problematizare a propriilor sale enunțuri afirmative. În aria semantică a lui „poate că" intră și o serie de alți termeni, cu aceeași funcție, între care menționăm: termenii „în unele privințe", „într-un anumit sens" ... etc., termeni cu semnificație *logică* ce indică direct strategia gîndirii ce lucrează diferențiat cu tehnica „perspectivală". Apoi, termenii „uneori", „alteori", „cîteodată", termeni cu semnificație *temporală*, care-l exclud pe „întotdeauna" sau „niciodată", sugerînd *variația* fenomenelor în timp și nevoia gîndirii de a sesiza această variație. Termenii „întotdeauna" și „niciodată" sînt folosiți de regulă cu o semnificație negativă sau restrictivă, împotriva enunțurilor dogmatice. În sfîrșit, expresiile „pe anumite porțiuni", „în unele cazuri", „pînă la un punct", indică *varietatea* spațială a fenomenelor și, deci, nevoia gîndirii de a se mișca diferențiat în această varietate.

Inspectarea globală a acestor serii de termeni vădește că ei sînt *solidari cu* și dezvăluie, la nivel de limbaj, dubla orientare a gîndirii lui D. D. Roșca, pe care am caracterizat-o în subcapitolul precedent. Astfel, termenii „perspectivă" — cu echivalentele

[141] Sextus Empiricus, *op. cit.*, pp. 21—61.

sale — și „fapt" — cu determinativele lui — sînt, prin frecvența lor, semnificativi pentru *orientarea afirmativă* a gîndirii lui D. D. Roșca, atît în plan pur teoretic, cît și în planul interpretării și generalizării datelor experienței. În schimb, expresia „poate că", împreună cu întreg cîmpul ei semantic proxim sau îndepărtat — care poate fi ilustrat și cu alți termeni — indică, invers, luciditatea și prudența gînditorului în fața enunțurilor afirmative — ale altora sau ale sale —, deci, orientarea și reorientarea *problematizantă* a gîndirii sale. *Coexistența* și *alternanța* celor două serii de termeni în text indică o particularitate fundamentală și specifică a gîndirii lui D. D. Roșca, gîndire care: este totodată *afirmativă* și *restrictivă*, care are și o implicație „dogmatică" și una „sceptică", dar gîndire care se apără de limita virtuală a propriului ei *scepticism* prin enunțurile afirmative și se apără, invers, de latentul ei dogmatism, prin enunțurile *ipotetice* și *probabile*. Cele două orientări stau în echilibru, configurează o simetrie, dar nu o simetrie perfectă, ci una însoțită de deplasări de accent sesizabile pe traiectul dezvoltării gîndirii de la etapa *prefigurărilor* la aceea a dezvoltării *complementare* a sintezei. De la etapa prefigurărilor la etapa sintezei se petrece o deplasare de accent care se definește astfel: în etapa prefigurărilor accentul cade pe momentul *afirmativ* — semnificativă fiind aici intenția unei renașteri a hegelianismului —; în etapa sintezei cele două orientări stau în *echilibru*, accentul *tinzînd* doar să se deplaseze spre orientarea sceptică. Și după cum vom vedea, în ultima etapă, aceea a dezvoltării complementare a sintezei, accentul tinde să se deplaseze — într-un sens și într-o măsură se și deplasează — din nou, printr-o revenire circulară, spre orientarea *afirmativă*. Semnificativă pentru prima deplasare de accent, de la *afirmație* spre *problematizare* poate fi analiza comparativă, semantică și stilistică

a aceluiaşi text publicat în două variante, în cele două etape între care se petrece deplasarea interioară de accent a gîndirii.

3.4.7. **Deplasarea accentelor semantice.** După metoda pe care am indicat-o la începutul *Prefigurării temelor*, am comparat două variante ale aceluiaşi text, *Minune greacă*, prima publicată înainte, şi a doua publicată după elaborarea *Existenţei tragice*. Exceptînd introducerea în varianta a doua a unui lung paragraf critic la adresa concepţiei lui Spengler asupra „sentimentului spaţial" al grecilor[142] — paragraf ce este şi o prelungire şi o completare aplicativă, cu referinţă critică, dar tacită la Blaga, a studiului *Raţional şi iraţional* — cele două variante sînt sub raportul conţinutului de idei *identice*. Între ele apar însă relativ numeroase modificări la nivel de *limbaj*, modificări ce ţin de *înlocuirea* unor expresii şi termeni. Aceste modificări sînt semnificative şi îngăduie o lectură simptomală: fără a antrena modificări la nivelul de conţinut al ideilor studiului, ele trădează deplasarea unor accente în orientarea fundamentală a gîndirii şi sensibilităţii lui D. D. Roşca. La nivel de limbaj, deplasarea discretă se evidenţiază prin: apariţia în varianta a doua a cuvîntului *„poate"* şi a unor termeni şi expresii sinonime sau apropiate ca sens; apariţia unor termeni şi expresii *limitative* de genul celor menţionate în paragraful precedent; apariţia unor expresii noi care indică modificarea *tonalităţii* enunţurilor de la tonalitatea apodictică la cea ipotetică. Fără să sistematizăm aceste expresii pe tipurile menţionate aici (apartenenţa lor la tipurile indicate este evidentă de la sine), şi fără să le citäm în contextul lor sintagmatic (ele sînt elocvente prin semnificaţia lor nemijlocită), dăm aceste modificări în ordinea aparţiei lor în text, trecînd în prima parte expresiile din varianta întîi şi în partea a doua expresiile din varianta a doua.

Iată şirul acestor transformări, în care am subliniat termenii cheie, semnificativi: „a influenţat *tiranic*" = „a influenţat *puternic*" (9); „trecutul continuă să acţioneze asupra prezentului nu numai întărind" = „trecutul continuă să acţioneze asupra prezentului *poate* nu numai întărind" (11); „o exercită asupra moravurilor noastre" = „o exercită asupra *unora* dintre moravurile noastre" (11); „în unele privinţe moştenirea greacă" = „în unele privinţe *s-ar putea ca* moştenirea greacă" (11); „Desigur că nu" = „în *sensul plin* al cuvîntului, desigur că nu" (11); „Grecii au avut" = „Astfel *nu se poate nega că* elinii au avut" (13); „privind lucrurile mai îndeaproape" = „examinînd faptele cu *atentă grijă*" (14); „datele pe care le avem sînt foarte vagi, foarte reduse ca număr şi foarte problematice" = „datele pe care le avem sînt foarte vagi, reduse la număr şi *cît se poate* de problematice" (14); „să luăm de bună şi afirmaţia" = „să luăm de bună şi *credinţa*" (14); „s-a stabilit" = „azi *ştim pozitiv*" (15); „şi indirect" = „şi *oarecum* indirect" (17); „tinzînd să se organizeze" = „*căutînd* să se organizeze" (17); „constă în perfecţia" = „constă *în plus* în perfecţia" (18); „dar să insistăm" = „dar *să ne oprim*" (18); „spre a scoate şi mai mult în evidenţă" = „spre a scoate în *suficientă* evidenţă" (18); „îngrozitor de eficace" = „*foarte* eficace" (19); „în mod perfect conştient" = „în chip *pe deplin* conştient" (20); „cele din urmă sînt condiţionate" = „cele din urmă sînt, *ni se pare*, condiţionate" (20); „Şi nu e stabilit în chip riguros, dar e foarte probabil" = „Şi *dacă* nu se poate stabili cu absolută rigoare, se îmbie de la sine, ca *foarte probabilă* ipoteza" (20);; „se explică tocmai" = „*s-ar putea* explica" (20); „cert este că" = „cert este *în orice caz* că" (21); „iată

[142] D. D. Roşca, *Minune greacă*, în *Linii şi figuri*.

una din cauzele care explică de ce" = „iată una din cauzele care explică, *în parte*, de ce" (21); „aceste sisteme ordonează în chip frumos ideile noastre" = „aceste sisteme *tind* în primul rînd să ordoneze frumos datele şi ideile" (21); „cele două scopuri imanente speculaţiei eline" = „cele două scopuri *urmărite* de speculaţia elină" (31); „ideea federalizării" = „ideea *unei* federalizări" (32); „În Elada a văzut lumina" = „*Pentru noi*, europenii, în Elada a văzut *întîia oară* lumina" (32—33); „n-au creat" = „*n-ar fi putut* crea" (34); „în marea clasă a poporului; = „*cu deosebire* în marea clasă a poporului" (37); „dăinuiesc pînă azi" = „dăinuiesc *într-o măsură oarecare* pînă azi" (37); „liberi de prejudecăţi" = „lipsiţi de *unele* prejudecăţi" (38); „sprijiniţi pe datele furnizate" = „sprijiniţi pe *unele* materiale furnizate" (38).

După cum se poate observa, unele substituţii sau completări ţin de nevoia nuanţării pozitive a gîndirii în momentul de maturitate al reluării textului, dar majoritatea lor semnalează deplasarea de accent a gîndirii *spre* modul *limitativ* şi *problematizant*.

Să precizăm acum, pentru a măsura traiectul interior al acestei transformări, al acestei deplasări de accent, că în *Existenţa tragică*, particula „poate", cu *cîmpul* ei semantic şi cu *frecvenţa* ei, devine semnificativă nu numai pentru orientarea metodică, ci şi pentru o orientare ontologică, de conţinut al gîndirii, filosofia lui D. D. Roşca fiind, ca orientare dominantă, o filosofie a *posibilului*, o filosofie în care „ceea ce trebuie să fie" sau „ceea ce poate fi" în ordinea realului are importanţă cel puţin la fel de mare, dacă nu mai mare decît „ceea ce este", decît realitatea aşa cum este ea. Un citat final din *Existenţa tragică* ilustrează nu se poate mai concludent frecvenţa termenilor problematici sau limitativi şi semnificaţia lor, de care autorul este întru totul conştient: „«Pentru altele», «uneori», «adesea», «cîteodată», «poate deveni» (numai: poate); iată cuvinte pe care nu le-am putut evita în ultima noastră frază. Ele introduc restricţii mari în cea mai importantă afirmaţie a concepţiei metafizice dezvoltată în prezenta carte. Dar ele fixează şi coloratura teoretică specifică a acestei concepţii"[143]. Textul, credem, nu mai necesită nici un comentariu.

O similară deplasare de accent este sesizabilă într-o altă *serie de transformări* prezente la nivelul limbajului: o bună parte dintre termenii neologistici şi tehnici — deci, latent sau virtual apodictici, ţinînd, cum ar spune Hegel, de fixitatea sau rigiditatea „intelectului" — sînt înlocuiţi cu echivalente luate din fondul principal de cuvinte, echivalente care au un plus de *expresivitate* şi familiaritate, şi care indică nu deschiderea *tensionată* a gîndirii, ci nevoia de fixare a ei pe un gînd *constituit*. Acesta este un fenomen complex, cu multiple cauze, între care decelăm, ca probabile, două: expresiile plastice tind să elimine zona de incertitudine a unor enunţuri, să le dea acestora un plus de relief şi nuanţare, pe fondul de problematizare realizat prin seria expresiilor precedente, ce ţin de „poate"; aceeaşi serie de transformări este ecoul şi efectul indirect al faptului că sinteza originală se cristalizase, chiar dacă această *cristalizare* este una a *problematicului*. Într-o anumită măsură, aceste înlocuiri se explică şi prin *nevoia estetică* de expresivitate, ca şi prin *regăsirea* limbajului românesc originar, după o lungă peregrinare în străinătate. Iată seria acestor modificări semnificative, pe care le menţionăm cu precizarea că în alte texte transformările sînt, din punctul de vedere menţionat aici, şi mai semnificative: „problema care *preocupă*" = „problema care *frămîntă*" (9); „ca *ceva* care poate prezenta" = „ca *plăsmuire* care poate prezenta" (10); „*detaliu*" = „*amănunt*"

[143] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, p. 197.

(11); „*Orient*“ = „*Răsărit*“ (12); „*a operat*“ = „*a lucrat*“ (12); „Care a fost *caracterul profund* al științei orientale“ = „care e *spiritul specific*, adînc, ce *animă* știința Orientului“ (15); „a văzut“ = „văzuse *ager*“ (16); „în mod *implicit*“ = „în mod *virtual*“ (17); „în fruntea *regnului* animal“ = „în fruntea *viețuitoarelor*“ (19); „existenței *exterioare*“ = „existenței *înconjurătoare*“ (19); „în *momentul* acesta“ = „în această *clipă*“ (20); „între toate *popoarele* cunoscute“ = „între toate *neamurile* cunoscute“ (20); „*detaliu* meticulos“ = „*amănunt* meticulos adunat“ (21); „era *dublat*“ = „a mers *mînă în mînă*“ (21); „*clar*“ = „*limpede*“ (32); „*izolante*“ = „*izolatoare*“ (32); „*profund*“ = „*adînc*“ (32); „*moment al vieții*“ = „*clipă* a vieții“ (33); „*funcțiuni* sufletești“ = „*puteri* sufletești“ (33); „ca *fiind*“ = „ca *oferind*“ (34); „darurile *intelectuale*“ = „darurile *sufletești*“ (34); „*teritoriul* ei“ = „*pămîntul* ei“ (35); „să se *adiționeze*“ = „să se *adauge*“ (35); „*posibil*“ — „*cu putință*“ (35); „*mai sus* amintit“ = „amintit *adineaori*“ (35); „*multiple*“ = „*numeroase*“ (36).

Înlocuirea unor termeni tehnici cu echivalente plastice, expresive, este o tendință însoțită de un fenomen aparent invers, dar numai aparent: eliminarea unor expresii cu un iz *neaoș*, regional, și înlocuirea lor cu echivalente *literare*. Iată un set semnificativ: „a unui *imbold* intern“ = „a unei *nevoi* interne“ (17); „legate *întreolaltă*“ = „legate *între ele*“ (20); „*imboldului* estetic“ = „*instinctului* artistic“ (21); „*ins*“ = „*individ*“ (31); „*mai întîi*“ = „*pentru prima dată*“ (32); „*făcător de minuni*“ = „*taumaturg*“ (33); „*propășirii*“ = „*dezvoltării*“ (35); „în acele *vremei*“ = „în acele *timpuri*“ (35); „*încetul cu încetul*“ = „*treptat*“ (36); „*treapta de propășire*“ = „*punctul de dezvoltare*“ (38).

Aceste ultime două serii de transformări *complementare* — primele mult mai frecvente decît secundele — ne spun că: în prima variantă opțiunea pentru termenii tehnici (neologisme), însoțite de persistența unor expresii regionale (foarte sugestive, dar cu circulație restrînsă), denotă și o fisură între mișcarea inteligenței, a intelectului geometrizant și a sensibilității încă insuficient modelate, explozivă, chinuită și chinuitoare. Varianta a doua — și toate variantele 2 ale textelor republicate — înregistrează concomitent, atît eliminarea termenilor tehnici, a neologismelor (barbarisme), cît și a expresiilor plastice regionale, rebarbative. Se ajunge progresiv la un *acord* între *mișcarea inteligenței* și a *sensibilității*, chiar dacă, pe alt plan, dată fiind structura conștiinței tragice, această mișcare este în sine fundamental contradictorie. Semnificativă în acest sens este opțiunea pentru *expresiile mixte* în care, de regulă, un termen *tehnic* sau cu semnificație pur reflexivă este asociat cu un termen *plastic*, expresiv. Din textul pe care îl analizăm, selectăm ca semnificative expresiile: „*silă exterioară*“ (19); „*poruncă oarbă*“ = „*poruncă implacabilă*“ (19); „*imbold interior*“ (19); „*împinse de necesitatea interioară*“ = „*mînată de necesitatea internă*“ (21); „*bîntuiau în sînul însuși al Cetății*“ = „*bîntuiau în interiorul Cetății*“ (32). Asocierea celor două tipuri de expresii este prezentă, după cum se vede, în ambele variante, dar în a doua ea capătă o formă mai pură, mai cizelată, încît și *contrastul* și *acordul* secund al termenilor asociați sînt mai pregnante.

Între transformările și substituțiile lexicale semnificative, să mai menționăm: înlocuirea alternanței dintre *perfectul compus* și *prezent* (ceea ce denotă o proiectare netă a culturii eline în *trecutul* istoric și o concomitentă și la fel de netă tendință de actualizare a ei în *prezent*) cu *perfectul simplu* al multor verbe (ceea ce denotă o distanțare față de universalitatea valorii culturii eline); o înlocuire a expresiei „eu“ cu expresia „noi“ (fapt pe care l-am menționat

într-un capitol anterior); eliminarea unor expresii *redundande*, pentru un plus de concizie și claritate; introducerea unor expresii care măresc gradul de proprietate semantică a limbajului; în sfîrșit, introducerea unor *copule* de legătură, care fac mai explicită turnura interioară a argumentării.

Între toate aceste transformări, *prima* rămîne cea mai semnificativă; cea care indică deplasarea accentului gîndirii de la orientarea afirmativă și apodictică la cea problematizantă și limitativă. Această transformare — detectabilă în toate textele și evidențiată de noi doar pe un eșantion semantic — coincide cu și este simptomatică pentru procesul interior de *cristalizare* a conștiinței tragice, a virtualităților pe care le avea ca proto-conștiință.

3.4.8. **Titluri semnificative.** Încheiem acest subcapitol de analiză cu cîteva mențiuni privind semnificația titlurilor sub care D. D. Roșca își adună în volume o bună parte din lucrările din tinerețe.

Titlul *Linii și figuri* este prin el însuși semnificativ, ambii termeni cuprinși în expresie avînd valoare semimetaforică și de plasticizare a gîndirii. Prin „linii", D. D. Roșca înțelege și desemnează liniile anonime, de *continuitate*, din mișcarea ideilor filosofice, în istoria filosofiei. „Linii", în al căror cîmp de forță apar și își cristalizează universurile specifice personalitățile filosofice, individualitățile creatoare, deci „figurile". Figurile reprezintă deci momentele creatoare, de *discontinuitate*. Pentru a deveni reprezentativ, un gînditor trebuie să se înscrie în „liniile" de orientare ale spiritualității timpului său, dar, totodată, să le modifice sensul de mișcare, ceea ce D. D. Roșca ne spune în *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, în cunoscuta formulare: pentru a fi un „centru de iradiație", trebuie să fii în prealabil „un centru de absorbție". Studiile încorporate în *Linii și figuri* dezvăluie acest fapt semnificativ: D. D. Roșca încadrează gînditorii al căror profil și univers spiritual îl schițează în „liniile" de mișcare culturală a timpului lor — în *contextul* lor —, dar analiza se centrează preferențial pe noutatea și specificul „figurilor" analizate, deci pe momentele de discontinuitate. Într-un paragraf al studiului *Minune greacă* — la care ne-am mai referit —, D. D. Roșca face constatarea că grecii n-au descoperit infinitul, dar că toate indiciile culturii lor ne îndreptățesc să credem că erau pe cale a-l descoperi, că, deci, „există o oarecare continuitate de cultură în istoria omenirii", că există „elemente reale prin care se poate defini noțiunea de «om general» — da! — «om general»"[144]. Prudența în fața *ideii continuității* este, totuși, evidentă, ca și rezerva în fața *discontinuității* de tip spenglerian: „o oarecare continuitate", „elemente general omenești". „Liniile" de continuitate nu sînt deci omogene sau omogen-progresive, ci ele sînt întrerupte și modificate imprevizibil de activitatea creatoare a „figurilor". Altfel spus: „figurile" se instituie în cîmpul „liniilor" și din „linii", dar conturul lor este nou și imprevizibil, după cum nouă și imprevizibilă este direcția pe care o iau „liniile" după destrămarea conturului, a „figurii". Momentul de discontinuitate pe care D. D. Roșca îl sesizează între „linii" și „figuri", ca și interesul preferențial acordat „figurilor", dezvăluie aceeași opțiune pentru calitate, iar în ordinea umanului, calitatea sau excelența calității este *personalitatea*, nu „mulțimea", care pentru D. D. Roșca reprezintă cantitativul. Există o corespondență între semnificația acestui titlu și splendida metaforă din *Existența tragică*, în care D. D. Roșca recurge la imaginea plastică a „insulelor" ce sînt legate și totodată despărțite între ele prin „spațiile acvatice". „Figurile" sînt „insule" sau momente de cristalizare și relief,

[144] D. D. Roșca, *Linii și figuri*, p. 8.

legate și despărțite imprevizibil de mișcarea „liniilor", a „spațiilor acvatice" dintre ele. Să observăm, în sfîrșit, că expresia „linii și figuri", de rezonanță spinoziană, este o expresie *vizuală*, cu semnificație plastic estetică: ea sugerează ceea ce s-a cristalizat în ordinea spiritului și a istoriei lui — ca „linie" sau ca „figură" —, deci ceea ce este limpezit și ceea ce poate fi văzut *clar*.

Un al doilea volum de studii și eseuri se numește *Puncte de sprijin*. Din punct de vedere epistemologic și metodologic, expresia „puncte de sprijin" este o nouă variantă semimetaforică ce desemnează tehnica *perspectivală*. Dar, spre deosebire de expresia „linii și figuri", care pe latura ei infra-reflexivă are o semnificație și o valoare plastic-*estetică*, expresia „puncte de sprijin" are pe latura infra-reflexivă, o semnificație și o valoare *morală*. E vorba aici de „puncte de sprijin" în mediul existenței și *împotriva* „iraționalelor" ei, în speță a „iraționalelor" din domeniul vieții sociale și al istoriei. Luate împreună, cele două expresii-titluri dezvăluie simptomatic o idee centrală din concepția metafilosofică și filosofică a lui D. D. Roșca: metafilosofie potrivit căreia, la originea oricărei filosofii stă o inspirație *moral-estetică;* filosofie care este ea însăși inspirată de o perspectivă lirică, „moral-estetică" asupra existenței. Ordinea de apariție a volumelor — ca și conținutul textelor încorporate în ele —, ne determină să afirmăm că pe latura sa infra-reflexivă, atitudinea „lirică" a lui D. D. Roșca, fiind și morală și estetică, a înregistrat — din perioada „prefigurărilor" pînă la aceea a dezvoltării „complementare" a sintezei — o deplasare de accent de la inspirația „estetico-morală" la inspirația „moral-estetică", problemă asupra căreia vom reveni.

Ultimul volum — *Oameni și climate* — care re-adună studii și eseuri din diverse perioade — merită o mențiune prin semnificația sa retroactivă

și de continuitate față de titlurile precedente, pe care le conservă subsidiar și le transformă formal. Expresiile tehnice au devenit expresii plastice, comune și firești: „figurile" s-au metamorfozat în „oameni", iar „liniile" în „climate"; și primii și secundele fiind latente — conținute în ele însele și neascuțite — „puncte de sprijin".

Încît ultima rezonanță a ultimului titlu este *morală*. Iar dacă e să-l credem pe Hegel, care spunea că ceea ce apare la sfîrșit este conținut virtual în început, va trebui să dovedim că, dincolo de fenomenologia mișcării ei de-a lungul unei vieți și a unui destin, resortul cel mai intim al conștiinței filosofice a lui D. D. Roșca a fost și a rămas de esență morală. Ceea ce vom încerca să dovedim în partea finală a acestei lucrări.

Să observăm, în sfîrșit, că în toate cele trei titluri menționate este prezentă particula „și"; nu particulă a adiției exterioare, ci particulă a *unității* și *tensiunii*. Luînd-o pe ea, acum, în considerare, să fixăm concluziv datele esențiale ale acestui lung capitol de analiză, încercînd să descifrăm sintetic liniile de *structurare* a conștiinței tragice în etapa primă, a *prefigurărilor*.

3.5. STRUCTURAREA CONȘTIINȚEI TRAGICE. CONSIDERAȚII FINALE

Etapa prefigurărilor înfățișează un proces complex de structurare calitativă și cristalizare a conștiinței tragice, proces ale cărui linii ni se par următoarele:

Trebuie să plecăm de la premisa provizorie a *protoconștiinței*, care este o conștiință prefilosofică; conștiință a cărei geneză va fi analizată în afara acestui proces de prefigurări, ea fiind premisa interioară și suportul subiectiv al procesului. Protocon-

știința trebuie să aibă și are un nucleu potențial tragic. Tînărul gînditor D. D. Roșca îl și definește — definindu-se astfel pe sine —, cu referință la Pascal și Hegel: în primul caz este vorba despre „nevoile ireconciliabile ale conștiinței", în al doilea caz este vorba despre „tulburătoarele conflicte de conștiință" ale spiritului hegelian. Nucleul — premisă și suport — potențial tragic al conștiinței rezidă așadar într-un *conflict*, într-o tensiune imposibil de soluționat în chip definitiv. Este evident că acest nucleu potențial tragic al conștiinței prefilosofice este determinat de o experiență anterioară: exterioară și interioară. Dar el poate lua diverse *căi* de soluționare și de expresie.

În cazul lui D. D. Roșca și în primul rînd, protoconștiința tragică se structurează ca o conștiință *filosofică*. Ea s-ar fi putut structura și altfel, pe alte domenii tematice și de expresie: artistică, morală, religioasă etc. D. D. Roșca se pregătea la un moment dat pentru „istoria artelor", și mergînd spre Italia, a ajuns la Paris. Este greu de presupus ce sens de evoluție ar fi luat aceeași protoconștiință dacă ar fi ajuns pe un alt făgaș *tematic* și de *expresie!* Opțiunea studentului pentru filosofie — pregătită de preocupări anterioare — este definitivă, iar interesul pentru filosofie se cristalizează de la bun început — ca nevoie a conștiinței de sine — în întrebarea și răspunsul dat la întrebarea „Ce este filosofia?" Se cristalizează deci în planul *metafilosofic* al gîndirii, care îl secondează de la început pe cel *spontan filosofic*. Conștiința devine filosofică, lămurindu-și acest concept al ei; lămurindu-și domeniul *tematic*, ariile de *interese*, forma de *expresie* specifică. Or, potențialul tragic al protoconștiinței se dezvăluie tocmai în modul specific de definire a filosofiei. Dincolo de schițarea *neutrală* a planurilor și nivelurilor filosofiei — schițare ce surprinde prin claritatea și clasicitatea ei — potențialul tragic se

dezvăluie în două note de natură tensională ale conceptului de filosofie. În primul rînd, filosofia trebuie să fie *sinteză*, ceea ce, în limbajul tînărului gînditor, înseamnă că ea trebuie să *coordoneze* și să *unifice* o experiență variată, dispersată, contradictorie. Apoi, filosofia trebuie să exprime și „nevoile sensibilității" și nevoile „rațiunii". Această a doua notă este marcat tragică, dată fiind opoziția cunoscută și recunoscută dintre cele două nevoi fundamentale ale conștiinței, contradicție trăită intens de tînărul gînditor. Am arătat că pe parcursul experimentării celor două „linii filosofice", deci în procesul de cristalizare a filosofiei proprii, D. D. Roșca face o *lectură în diagonală*, sau încrucișată. Încercînd să detecteze factorii extraraționali ai doctrinelor raționale și, invers, evaluînd logic și reflexiv validitatea viziunilor, el se caută pe sine; caută deci „atitudinea lirică" cea mai *pură* și tipul de raționalitate cel mai *adecvat*, caută în ultimă analiză și punctul lor optim de *convergență*.

În al doilea rînd și în prelungire, în această căutare se structurează, ca dimensiune inefabilă a conștiinței, dimensiunea *umanistă*, care, în experiența și cîștigurile tînărului filosof, ia următoarele aspecte. Cercul lui de *interese* tematice (concepții, poziții de gîndire) este extrem de *larg*, după cum gradul lui de receptivitate față de ele este ridicat și sensibil. Am menționat în acest sens o situație limită și elocventă: inclusiv în scrierile neotomiștilor D. D. Roșca descoperă *valențe* de expresie și de sensibilitate poetică autentică; ceea ce repudiază aici este doar *exclusivismul* gîndirii neotomiste. Apoi, umanismul se dezvăluie tocmai în idealul de filosofie, care trebuie să exprime bogăția omului și a umanului, de unde ideea sintezei filosofice, care are menirea de a încorpora și exprima specific *toate valorile* umane. Teoria „experienței fără margini" trebuie pusă și în legătură cu orientarea și deschiderea umanistă

a conștiinței filosofice. Umanismul se cristalizează însă, curat, în expresie filosofică, tocmai în teoria „punctelor de vedere", opusă numai și numai punctului de vedere *fix*, autoritar și dogmatic, oricare ar fi el. Dar implicația tragică a temei umanismului o găsim în acest punct sensibil: pe de o parte, trebuie să acceptăm toate „punctele de vedere" asupra existenței, în măsura în care nu sînt exclusive și exclusiviste; pe de altă parte însă, totuși, filosofia trebuie să ofere o concepție *unitară* și *unică* asupra existenței. Aceasta înseamnă că, firesc și fatal, poziția de gîndire sintetică spre care aspiră D. D. Roșca merge pînă la un punct sau de la un punct împotriva tuturor celorlalte puncte de vedere, chiar dacă ea este și un „punct de vedere" al „punctelor de vedere". Această tensiune a umanismului conștiinței tragice — vizibilă printre altele în afirmația că o sinteză neohegeliană ar satisface „nevoile contimporanilor", dar nu și „nevoile" autorului *Existenței tragice* — se va dezvolta în afirmația implicită că și sinteza din *Existența tragică* este parțială, provizorie, că oferă numai un „punct de vedere" asupra existenței.

În al treilea rînd, în acest proces de căutare se structurează tema *raționalității* ca dimensiune riguroasă a conștiinței tragice. Excelent cunoscător al doctrinelor și viziunilor filosofice ale istoriei, a tipurilor de „raționalitate" configurate în sfera gîndirii filosofice, D. D. Roșca recurge și aici la „lecturi în oglinzi" sau la lecturi încrucișate. Am analizat amănunțit acest fenomen cu referință la experiența hegeliană. Trebuie subliniat aici faptul că abia atunci cînd angajează domeniul tematic al *raționalității* și *irațională*, și cînd rezolvă această temă în modul arătat mai înainte, conștiința filosofică își cristalizează în chip autentic tragicul, își cristalizează *tragicul autentic*. Cele două determinații — „rațional"-„irațional" — sînt, desigur, filosofice

și reflexive. Dar, după cum vom vedea pe larg în capitolul următor, ele angajează și exteriorizează o dimensiune evaluantă și de esență morală a conștiinței tragice. Căci sub întrebarea dacă existența este „rațională" *sau* „irațională" stă întrebarea dacă existența în totalitatea ei *are* sau *nu are* un *sens* ultim. Aceasta este interogația fundamentală a conștiinței tragice, în care îndoiala carteziană — metodică și ascunzînd o certitudine la care ajunge apagogic — este înlocuită cu o *întrebare metafizică* rămasă *deschisă*, neacoperită de nici un fel de certitudine.

În al patrulea rînd, în același proces de evoluție, la nivel de metodă se fixează reflexiv și valoric axul orientării gîndirii între *afirmație* și *negație*, între adeziune și refuz. Balanța fină și sensibilă care stă între afirmație și negație am făcut-o transparentă atît prin dispunerea valorică a modelelor pe cele două „linii de experiență" filosofică, cît și prin analiza modului gradual, diferențiat, în care D. D. Roșca se raportează la ele. În analiza pe care am desfășurat-o am constatat că în „apropiere" este prezentă „distanțarea" și în „distanțare" este prezentă „apropierea". Semnul tragic al orientării conștiinței lui D. D. Roșca între afirmație și negație, între „apropiere" și „distanțare" rezidă în faptul că: nicăieri nu este prezentă apropierea *desăvîrșită* — chiar și față de Pascal, D. D. Roșca păstrează o distanță implicită, neconștientizată sau nemărturisită — după cum nicăieri nu este prezentă distanțarea absolută, dogmatică — deși radicală, critica adresată neotomiștilor nu trece cu vederea unele calități ale scrierilor lor, după cum lui Lucian Blaga, D. D. Roșca îi recunoaște toate calitățile de mare gînditor. Calitatea tragică a conștiinței filosofice rezidă aici în faptul că ea nu aderă *fără rest* la nimic din ceea ce este dat în ordinea existenței, după cum nu se distanțează niciodată *fără rest* față de ceea ce este dat în aceeași ordine.

Ceea ce este neesențial sau fără calitate ea ignoră, pentru că o interesează exclusiv ceea ce este calitativ, reprezentativ, semnificativ. Ea ignoră deci cantitativul, întrucît cantitatea nu angajează sensul sau non-sensul. Tensiunea dintre „apropiere" și „distanțare" poate fi definită concludent în limbajul „liniei" și „figurii" și cu referință la Hegel: Hegel este descoperit ca „figură" („cel mai comprehensiv gînditor al tuturor timpurilor"); apoi, este văzut ca „linie" a unei posibile filosofii viitoare; apoi, este revăzut, ca „figură" și „linie" a istoriei raționalismului dogmatic pe care-l reprezintă și față de care D. D. Roșca se distanțează radical abia în *Existența tragică*. Dar, *interesul* față de „linia" și „figura" lui Hegel rămîne concomitent cu *critica* lui; admirația fiind concomitentă cu rezerva față de el.

În al cincilea și ultimul rînd, conștiința tragică se structurează atunci cînd — *bilanț* și punct de *convergență* a temelor — ea își fixează expresia logică proprie ce coordonează demersurile ei critice și constructive. Această expresie, în analiza căreia vom intra în capitolul următor, poate fi simbolizată, pe domeniul „enunțului de relief", în formula sugerată deja: [(și-și) ⟷ (nici-nici)]. După cum ușor se poate observa — și după cum a rezultat din toate analizele noastre precedente — această formulă poate încorpora schematic toate temele anterioare care sînt convergente și care converg sub semnul ei. Această formulă este expresia logizată a *neliniștii* care s-a fixat tematic pe determinații sau cerințe *opuse:* neliniște care, căutîndu-și și negăsîndu-și soluția liniștitoare, crește din ea însăși, se consumă prin ea însăși și rămîne în ea însăși, chiar dacă angajează *tematic* totalitatea existenței, „marele Tot".

4. ÎNTEMEIEREA CRITICĂ A SINTEZEI

În buna și clasica tradiție a gîndirii filosofice, reprezentată în epoca modernă printr-un Bacon sau Descartes, concepția filosofică a lui D. D. Roșca se instituie prin cele două modalități fundamentale ale spiritului filosofic: una *critică* și alta *constructivă;* ea are o „pars destruens" și o „pars construens". „Enunțul de relief" vizează, și el, niște *idoli* consacrați și își are *îndoiala* lui interioară și fundamentală. În *Existența tragică,* relația dintre partea critică și partea constructivă înfățișează un contur aparte și trădează o strategie specifică a gîndirii lui D. D. Roșca. Cele două „părți" pot fi delimitate pe propoziții particulare — unele critice, altele afirmative — dar în totalitatea textului *Existenței tragice* ele sînt intim țesute — la nivel de text sau de subtext — de-a lungul întregului demers, cu deplasări și variații în accent. Funcțiile critică și constructivă sînt deci *complementare,* egal de importante și alternează pe sintagme și propoziții.

Enunțul fundamental „Existența este și rațională și irațională" se instituie prin critica egală a două enunțuri simetric opuse, de semn și de sens contrar, ambele fiind însă *totalizante:* enunțul potrivit căruia existența în totalitatea și ultima ei esență este *rațională* și enunțul potrivit căruia existența este *irațională* pe toată întinderea și în toată adîncimea ei. După părerea lui D. D. Roșca, cele două enunțuri sînt *postulate* neîntemeiate; perspectivele sau „punctele de vedere" din care cele două postulate sînt analizate, sînt aceleași și ele sînt în număr de

patru. Cheia pentru aceste perspective ne-o oferă un fragment de text din partea finală a *Introducerii* la *Existența tragică*, sub forma acestor întrebări metodologice: (1) „care este ținta ultimă către care tinde cunoașterea" filosofică și științifică?; (2) „ce imagine a existenței implică idealul suprem" de cunoaștere absolută a existenței?; (3) din ce „credință adîncă și rezistență" izvorăște acest ideal?; (4) la ce „procedee metodologice" a recurs cunoașterea pentru a atinge acest ideal?[1]. La aceste întrebări D. D. Roșca răspunde în primul capitol al *Existenței tragice*, intitulat semnificativ — *Ideea cunoașterii integrale*. Conținutul de idei al acestui capitol a fost publicat în anul 1933, sub titlul *Pentru o concepție tragică a existenței*[2]. În această primă variantă există anumite formulări mai tranșante sau mai expresive ale acelorași idei, dar și unele paragrafe eliminate în *Existența tragică*, paragrafe, după cum vom vedea, semnificative.

Am spus mai sus că cele două postulate integraliste sînt respinse *egal* sau simetric de către D. D. Roșca. Să precizăm însă că, de-a lungul întregii *Existențe tragice*, critica adresată dogmatismului raționalist este, prin *extinderea* textului, prin varietatea *argumentelor*, chiar prin *tonalitate*, mult mai *reprezentativă* și mai *tare* decît critica adresată poziției iraționaliste. Asupra motivelor posibile ale acestei deplasări de accent vom insista spre finalul prezentului subcapitol. Să mai precizăm că cele patru perspective din care D. D. Roșca abordează filosofiile constituite istoric sînt *diferite* dar *solidare*, ele fiind întrețesute în analiza critică. Noi le vom distinge relativ riguros pe baza celor patru întrebări-program formulate de către D. D. Roșca.

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică*, pp. 25—26.
[2] Publicat în „Revista de filosofie", vol. XVIII (serie nouă), nr. 1, 1933, pp. 3—24.

4.1. IDEALUL CUNOAȘTERII

Primul capitol al *Existenței tragice* începe printr-o privire retrospectivă asupra istoriei filosofiei: D. D. Roșca scrutează sub numărul mare și marea varietate a concepțiilor filosofice elementele *comune* și de perenitate. Un prim element comun este scopul suprem sau *idealul* de care au fost animate toate concepțiile filosofice mari, ca și — crede D. D. Roșca — toate teoriile științifice reprezentative. Toate au năzuit să ofere o imagine explicativă ultimă și definitivă asupra existenței. Expresiile mai semnificative prin care este definit idealul de cunoaștere absolută sînt: „deducerea integrală a naturii", stabilirea unui „lanț deductiv fără discontinuitate" sau „reducerea ultimă a tuturor faptelor de experiență și a tuturor legilor parțiale la o lege unică". Să configurăm, de la circumferință spre interior, esența acestui ideal.

D.D. Roșca afirmă că *toate* filosofiile mari au fost animate de acest ideal, numai că: el a acționat mai întîi ca o năzuință *inconștientă* a conștiinței filosofice, a fost apoi întrezărit ca atare de către Descartes și Spinoza și a fost analizat explicit de către Hegel. Hegel a fost acela care a proclamat o „stare de fapt" ca fiind „stare de drept": a afirmat deci că acest ideal nu este numai *real*, ci și legitim, pentru că este *realizabil*. Toată analiza pe care D. D. Roșca o consacră acestei complexe probleme ia turnura unei „demascări": idealul cunoașterii absolute este un idol sau un mit epistemologic, pentru că acesta, de fapt, nu este realizabil. Totuși, el a fost și este prezent în conștiința filosofică, deși se bazează pe asimilarea unor planuri pe care luciditatea spiritului critic trebuie să le distingă riguros. În acest ideal se asimilează o „stare de fapt" cu o „stare de drept" a cunoașterii, datorită credinței pe care gînditorii o nutresc egal și pe care un Taine a expri-

mat-o astfel: chiar dacă elaborarea unei imagini explicative complete și definitive asupra existenței nu este posibilă *acum* și *aici*, ea va fi realizată *cîndva*, prin progresul continuu al cunoașterii. În al doilea rînd, în virtutea acestui ideal, care determină toate demersurile inteligenței, se anticipează — prin extrapolare în timp — nu numai asupra experiențelor *viitoare*, ci și asupra tuturor experiențelor *posibile*. Cele două asimilări de planuri sînt prezente virtual în structura însăși a idealului cunoașterii absolute pe care l-au nutrit toate filosofiile, și în acest sens: „Toate sînt ingenioase și susținute eforturi de gîndire, tinzînd adesea în formă discretă sau ascunsă, citeodată însă în termenii cei mai clari posibili, să construiască universul prin combinații de concepte. Astfel încît, considerate din perspectiva la care ne oprim aici, marile sisteme filosofice, adică formele de exteriorizare clasică a cugetării filosofice, diferă între ele prin conținutul ce se toarnă în conceptele despre care vorbim, nu însă prin ținta ultimă ce o urmăresc, căci aceasta le e comună"[3]. Această primă perspectivă de cuprindere și unificare este extrem de *largă;* este atît de largă, încît sub semnul ei sînt puse concepții filosofice nu numai *diferite* sub raportul „conținutului" care se „toarnă în concepte", ci de-a dreptul *opuse*. D. D. Roșca, în efortul de elaborare a unei concepții originale, se distanțează — în acest context —, nu de o concepție sau alta, ci de o *năzuință* care, după părerea lui, a alimentat întreaga istorie a cugetării umane. „Spiritul de finețe", sensibil la varietatea și variația calitativă a vieții filosofice, este în acest moment *critic* înlocuit printr-un clar „spirit de geometrie", care unifică fapte de gîndire și nuanțe, disociate cu subtilitate chiar de către D. D. Roșca, în lucrări anterioare sau ulterioare *Existenței tragice*. Iată principalele unificări prin

[3] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 31.

care diferențe *calitative* ce sînt prezente la nivelul concepțiilor și conceptelor sînt reduse la simple „diferențe de grad" sau „diferențe de măsură".

Mai întîi, întreg acest capitol este construit prin analiza modului în care același ideal este prezent în cunoașterea *filosofică* și cunoașterea *științifică*. Din întreaga analiză a lui D. D. Roșca rezultă că „problema filosofică" pe care au încercat să o rezolve diverse sisteme este aceea a relației dintre *unu* și *multiplu*, dintre un principiu *unic* și *formele* lui variate de cristalizare sau de întruchipare. Exemplele invocate de către D. D. Roșca merg pe această matrice tematică tradițională. În schimb, în știință, aceeași relație îmbracă forma raportului dintre „lege" și „fenomenele" pe care ea le vizează, sau dintre legile particulare și legile generale. D. D. Roșca precizează într-o notă că, sub influența terminologiei științifice moderne, „unii filosofi și oameni de știință vor vorbi de o lege unică și nu de o noțiune unică"[4]. Cert este însă că și D. D. Roșca asimilează „legea" științifică cu ceea ce în filosofie s-a numit *Unu* sau *unitate* a existenței, întrucît și în filosofie și în știință formele particulare ale existenței sînt văzute ca „forme de manifestare multiplă și bogată a unei singure realități adevărate, a unei singure esențe, idei, legi, sau cum vreți s-o numiți"[5]. Văzută din această perspectivă, știința nu este decît „o altă formă a credinței în posibilitatea stabilirii unui lanț deductiv continuu și unic al tuturor formelor esențiale ale existenței", iar diferența dintre filosofie și știință nu este „decît de grad, și se exteriorizează în diferența de metodă, de ritm în avansare aș zice"[6]. *Disociate*, și chiar *opuse* în alte contexte de analiză și din alte perspective, filosofia și

[4] *Ibidem*, p. 33.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 48.

știința cu pretenții explicative definitive sînt puse aici sub *același semn*, în același gen proxim al idealului de cunoaștere absolută.

În al doilea rînd, sub aceeași perspectivă cuprinzătoare sînt unificate concepții *filosofice* diferite și chiar opuse, iar trecerea în revistă făcută de către D. D. Roșca a *principiilor* care au stat — ca principii ultime și explicative — la baza diverselor filosofii este semnificativă în acest sens. Se face abstracție de diferența dintre materialism („apa", „focul", „substanța") și idealism („numărul", „monada", „Ideea"); de diferența dintre *gradele* conceptuale de elaborare a gîndirii filosofice de la pozițiile de gîndire „naivă" („apa", „focul") la pozițiile moderne, conceptualizate („substanța"); în sfîrșit, se face abstracție chiar de diferența dintre pozițiile *raționaliste* („Ideea") și pozițiile *iraționaliste* („Voința", „durata"). Dar, pe această cale se face abstracție și de diversele, variatele modalități de soluționare a relației dintre „unu" și „multiplu", cu argumentul tacit că toate aceste modalități țintesc la realizarea aceluiași „lanț deductiv", care să explice relația variatelor forme ale existenței.

În al treilea rînd, această perspectivă sintetică cuprinde, sub același semn, poziții de gîndire și concepte pe care, după cum notam, D. D. Roșca le diferențiază în alte lucrări, cu grijă și subtilitate. Astfel, toată lucrarea *Influența lui Hegel asupra lui Taine* este construită pe ideea că, deși discipol al lui Hegel, Taine n-a înțeles dialectica, l-a interpretat greșit pe Hegel, nu a negat prezența iraționalității în lume. Apoi, Hegel a crezut că idealul cunoașterii absolute este realizat de propria sa filosofie, pe cînd Taine a crezut că acest ideal nu este *realizat*, ci este doar *realizabil*. În acest capitol al *Existenței tragice*, diferențele mari care-l despart pe Hegel de Taine sînt considerate și ele neesențiale, deci de grad. Altfel spus, diferența

dintre idealul *realizat* și idealul *realizabil* este de grad, nu de calitate sau de natură, căci ambele situații au la bază convingerea că idealul cunoașterii absolute este — nu importă cînd și cum — *realizabil*. Apoi, în diverse contexte de analiză, D. D. Roșca insistă asupra diferenței și opoziției — clasice de altfel — dintre „scepticul" Kant și „dogmaticul" Hegel. Totuși, în capitolul la care ne referim, această opoziție este anulată. Este anulată prin descoperirea inspirației dogmatice care este prezentă sub „criticismul" și „scepticismul" lui Kant, pentru care „starea de fărîmițare a deducției este provizorie", încît: „Diversele bucăți ale lanțului deductiv vor fi legate între ele odată și odată, cu progresul infinit al cunoașterii". În această perspectivă, opera lui Hegel apare ca o „continuare și o încercare de completare a operei lui Kant", iar deosebirea dintre ei „nu e de natură", ci „numai de măsură"[7].

În sfîrșit, din aceeași perspectivă este introdusă, în seria variantelor interpretative pe care D. D. Roșca le oferă de-a lungul anilor asupra lui Hegel, o diferență de accent și de *calitate*, așadar, mai mult decît o simplă diferență de *grad*. În toate aceste variante interpretative, de la lucrarea de doctorat și pînă la *Însemnări despre Hegel*, D. D. Roșca subliniază tare și repetat că *relația logică* prin care Hegel a explicat toate formele gîndirii în demersul lor dialectic, ca și toate formele fundamentale ale existenței în comuniunea lor, nu este o relație *analitică* și, deci, implicit tautologică, ci o relație de *implicație sintetică*, în care contrarele se implică reciproc, fără să se reducă unul la altul și fără să poată fi deduse analitic unul din altul. Totuși, deși menționează, în capitolul la care ne referim, că Hegel n-a avut pretenția să deducă din Idee însăși realitatea concretă, particulară și individuală, D. D. Roșca îl include pe

[7] *Ibidem*, pp. 43—44.

Hegel alături de toți gînditorii care au crezut în posibilitatea elaborării unui „lanț deductiv fără discontinuități", care să explice integral, fără rest și pentru totdeauna, existența. Perspectiva de interpretare pe care o oferă idealul cunoașterii absolute este, așadar, *dezmărginită*, și ea include, într-o privire critică, toată istoria filosofiei trecute. Vom problematiza analiza critică pe care D. D. Roșca o adresează filosofiilor tradiționale, din prima perspectivă, după prezentarea celorlalte trei perspective de abordare.

4.2. TAUTOLOGIA ȘI FISURA

A doua perspectivă de abordare este, în primul rînd, la fel de *largă* ca și prima, căci ea vizează toate filosofiile care au nutrit „nădejdea nemăsurată" a cunoașterii absolute. În al doilea rînd, ea este mai „adîncă" decît prima, pentru că vizează *imaginea* despre existență pe care idealul cunoașterii absolute o *implică* subsidiar, tacit. Deși D. D. Roșca se referă, din a doua perspectivă, la imaginea *asupra* existenței pe care idealul cunoașterii o implică, analiza nu iese din sfera conștiinței filosofice, deoarece această imagine este *a* conștiinței, *a* unei anumite conștiințe. Această imagine poate fi formulată propozițional într-un postulat: „Este postulatul, e credința că realitatea, lumea, universul sau cum vreți să-i ziceți, este rațională, inteligibilă în *toată esența* ei"[8]. În textura concretă a analizei, D. D. Roșca face distincția clară între semnificația ontologică și semnificația gnoseologică a aceluiași postulat. Prin semnificația lui ontologică, postulatul ne spune că existența obiectivă sau „Realitatea cunoscută și necunoscută este, în *toată* esența ei, rațională"[9]; prin

[8] *Ibidem*, p. 49.
[9] *Ibidem*.

semnificația lui gnoseologică, același postulat ne spune că „lumea este integral inteligibilă, rațională și deci total explicabilă", sau, mai pe scurt, și mai specificat, că există *acord fundamental*, fără fisuri și resturi, între *ideile* noastre și *realitatea* pe care ele o reflectă: „Instinctiv omul a crezut că există acord fundamental și total între realitatea exterioară și propria lui gîndire"[10].

Punctele de interes și originalitate ale analizei critice pe care D. D. Roșca o consacră acestui postulat rezidă în dezvăluirea *implicațiilor* lui ultime și a *surselor* care l-au generat și îl generează în continuare.

Postulatul raționalității integrale a existenței implică, în ordine ontologică, ideea unei existențe obiective care, în totalitatea ei, este *sistem*, întrucît formele ei fundamentale sînt corelate prin legături logice și deductibile, încît autorii de sisteme filosofice, „Plecînd de la postulatul implicit că realitatea e sistem, au închis sistem în sistem"[11]. Dar, a doua și cea mai adîncă implicație a postulatului raționalității integrale a existenței este una *tautologică*. D. D. Roșca analizează relație dintre „unu" și „multiplu", dintre principiul fundamental al existenței și formele ei, prin prisma relației de *cauzalitate*, căreia îi dezvăluie rădăcina tautologică. Tautologia relației de cauzalitate rezidă în faptul că: dacă efectul *derivă* necesar din cauză înseamnă că el este *cuprins în* cauză în chip *implicit*, deci, efectul nu este decît „desfășurarea cauzei, este chiar cauza în altă ipostază a ei". Prin implicația ei ultimă, relația de cauzalitate înseamnă o *negare a devenirii* reale, a istoriei, încît cei ce cred în postulatul raționalității integrale a existenței „n-ar trebui să refuze să iscălească impresionanta

[10] *Ibidem*, p. 50.
[11] *Ibidem*, p. 53.

și strania judecată: lumea nu are istorie, căci nu există istorie"[12].

Văzute în perspectiva postulatului raționalității integrale a existenței, formele de iraționalitate sînt aparente și provizorii, sînt, am zice, „coji" superficiale sub care se ascunde *„miezul"* rațional al existenței. Văzută în perspectiva viitoare a raționalizării ei integrale, existența apare în orice moment al cunoașterii ei ca un *cristal* transparent și invariabil, acoperit superficial de *zgura* iraționalelor. Imaginea „catedralei de piatră" prin care Taine sugera plastic momentul filosofic al raționalizării integrale a existenței este o imagine solidară cu aceea a cristalului.

Dar, unde este postulatul opus, al iraționalității integrale? Din primele două perspective mari de abordare, postulatul iraționalității integrale a existenței *nu este criticat* explicit sau concludent. Există în capitolul la care ne referim, dar mai ales în prima lui variantă, *Pentru o concepție tragică a existenței,* cîteva indicații care explică, cel puțin parțial, această *omisiune,* ca și sensurile în care critica iraționalismului *putea fi* dezvoltată. Iată cîteva dintre direcțiile posibile în care această critică ar putea fi desfășurată. Postulatul iraționalist are, și el, o deschidere ontologică și o semnificație epistemologică. Pe latura ontologică, iraționalismul afirmă că esența lumii este un principiu irațional sau arațional: „voința" pentru Schopenhauer, „durata" pentru Bergson, „misterul" pentru Lucian Blaga. Dacă, plecîndu-se de la astfel de *esențe* iraționale, sistemele filosofice au putut fi totuși construite, elaborarea lor a fost posibilă numai pe baza unei contradicții, a unei fisuri, pe care D. D. Roșca a analizat-o și cu referință la Unamuno și cu referință la Lucian Blaga: existența este *irațională* în esența ei, și totuși este *cognoscibilă.* O primă contradicție pe care se bazează

[12] *Ibidem,* p. 61.

întemeierea filosofiilor iraționaliste este deci aceea dintre iraționalitatea și cognoscibilitatea existenței.

Postulatul iraționalist are însă și o semnificație epistemologică: dacă esența irațională a existenței nu poate fi cunoscută prin rațiune, întrucît între gîndirea conceptuală și existență ar exista un raport de *eterogenitate,* ea poate fi dezvăluită, revelată prin alte funcții și facultăți ale spiritului: intuiția, trăirea, revelația. Contradicția de întemeiere se păstrează și se amplifică, pentru că, dacă pozițiile iraționaliste sînt *clasice,* deci sistematice și argumentate, ele — folosim expresia lui D. D. Roșca — recurg la „argumente raționale", la cuvînt, categorii, raționamente, pentru a demonstra poziții iraționale, atît sub raport ontologic cît și epistemologic. Aceasta este a doua contradicție, de întemeiere, a iraționalismului. Acum, în perspectiva filosofiilor iraționaliste, zonele raționale ale existenței sînt *superficiale,* aparente și provizorii, ele sînt „coji" sub care se ascunde „miezul" irațional al lumii, miez asociat cu diverse conținuturi. Dar, indiferent de conținuturile reale care sînt așezate de iraționalism la baza existenței, o ultimă implicație le poate fi comună, așa cum există o ultimă implicație tautologică a tuturor pozițiilor raționalist-dogmatice: esența existenței este o *forță obscură,* nu o legitate, un factor și un focar de continuă *destructurare* a formelor existenței și nu de asigurare a stabilității lor, un factor și un focar de continuă imprevizibilitate, haotică. Spre sfîrșitul *Existenței tragice,* D. D. Roșca ne spune că, văzută în perspectivă iraționalistă, existența apare ca un „vis urît, vis rău, plin de mistere amenințătoare"[13]. Se poate dovedi apoi că și pozițiile iraționaliste — prin conținuturile care le așază la baza existenței — recurg la transferuri și extrapolează asupra existenței datele arațional, iraționale, alogice, ale conștiinței. Pentru a plasticiza imaginea existenței așa cum apa-

[13] *Ibidem,* p. 176.

re ea de pe poziţiile iraţionaliste, vom folosi un alt model intuitiv: modelul *cancerului*. Cristalul ne trimite spre o lume infinit transparentă dar isprăvită şi invariantă, tautologică; *cancerul* ne trimite spre o lume activă dar absurdă şi entropică. Iată două imagini care indică plastic ultima natură a existenţei, aşa cum este văzută ea din două inspiraţii filosofice opuse. Dar, după cum am menţionat, critica iraţionalismului nu este desfăşurată, din primele două perspective, de către D. D. Roşca; noi am indicat liniile în care ea se poate desfăşura, în *prelungirea* gîndirii lui. Motivele acestei nonsimetrii în critica celor două postulate sînt mai multe, dar aici noi le vom menţiona doar pe următoarele:

În primul rînd *idealul* cunoaşterii absolute şi postulatul pe care el îl implică sînt prezente la baza tuturor sistemelor de gîndire, inclusiv a sistemelor iraţionaliste care participă la acest ideal, chiar dacă o fac cu preţul contradicţiilor amintite. Consecvente sau inconsecvente, toate filosofiile mari se cuprind sub acest *gen proxim* al cunoaşterii integrale şi al cognoscibilităţii existenţei, indiferent pe ce cale s-ar realiza cunoaşterea ei.

În al doilea rînd, în istoria filosofiei, poziţiile raţionaliste de gîndire sînt mult mai *puternice* şi mai reprezentative, faţă de poziţiile iraţionaliste. Atunci cînd — criticînd ideea cunoaşterii absolute — D. D. Roşca se referă doar la postulatul raţionalităţii integrale, el aduce un omagiu poziţiei pe care o critică tocmai prin importanţa pe care i-o acordă.

În al treilea rînd, poziţia *epistemologică* opusă raţionalismului dogmatic nu este, după părerea lui D. D. Roşca, neapărat iraţionalistă sau iraţională. Această poziţie a fost susţinută de gînditori lucizi, de către un Hume, un Kant, care marchează în istoria filosofiei „momente de mare luciditate"[14]. Iată

[14] *Ibidem*, p. 39.

două paragrafe semnificative ce apar numai în *Pentru o concepţie tragică a existenţei*. Despre Kant ni se spune: „Prin critica lui implacabilă, Kant, căci de el este vorba, a fărîmiţat unitatea vie a spiritului şi, prin aceasta, a realităţii exterioare"[15]. El a introdus deci *fisuri* în conştiinţă şi, prin aceasta, în existenţă; a introdus şi o fisură *între* conştiinţă şi existenţă, şi D. D. Roşca este de acord cu această critică, cu această atitudine antidogmatică pe care, în ultimă instanţă, totuşi, Kant a trădat-o. Iată atitudinea lui D. D. Roşca faţă de Hume, ale cărui analize critice „implică postulatul că ar putea fi eterogenitate esenţială între lumea ideilor, între ceea ce numim lumea inteligibilului şi lumea exterioară a lucrurilor"[16]. Dar — menţionează D. D. Roşca — „Hume n-a influenţat concepţiile pe care şi le fac oamenii de ştiinţă despre fundamentul şi limitele ştiinţei lor (cînd şi le fac) pentru motivul simplu şi trist că n-a fost citit"[17]. Nu încape aici nici un dubiu: între postulatul epistemologic al *identităţii* dintre gîndire şi existenţă şi postulatul *eterogenităţii* lor, D. D. Roşca — cu toate că nu este de acord pe deplin cu nici unul dintre ele — se află mai aproape, ca deplasare de accent, de-al doilea postulat. Critica raţionalismului dogmatic şi în speţă critica transferului de la relaţia *logică* de implicaţie la relaţia reală de *cauzalitate* este inspirată de critica humeiană a cauzalităţii. D. D. Roşca nu critică deci, în acest context, poziţia iraţionalistă din două motive opuse: pe unele laturi, această poziţie este *fragilă*, contradictorie şi nereprezentativă, pe alte laturi — şi în special pe latura epistemologică a nonidentităţii dintre cunoaştere şi

[15] D. D. Roşca, *Pentru o concepţie tragică a existenţei*, p. 12.

[16] Ibidem, p. 20.

[17] Ibidem.

existență — ea este rezistentă ca *antidot*, și parțial justificată. Tot astfel, secrete afinități manifestă D. D. Roșca și față de *lirismul* și viziunea *poetică* implicate în unele sisteme filosofice iraționaliste (Schopenhauer, Nietzsche, chiar Blaga).

4.3. PĂRȚILE ȘI ÎNTREGUL

A treia perspectivă de abordare, deschisă în capitolul al doilea — *Mitul rațonalității integrale* — și care este îndreptată explicit critic împotriva *ambelor* postulate dogmatice este aceea a relației dintre „parte" și „întreg". Relația dintre „parte" și „întreg" este extrem de complexă; se pretează la variate descrieri, în diverse sisteme de referință și poate fi plasticizată prin diverse modele intuitive. Or, aceste variate descrieri ce țin de domeniul în care relația este prezentă concret, pot fi delimitate sub limbajul „natural" al *Existenței tragice*.

Relația se pretează mai întîi la o descriere *logică*, și în acest sens, „partea" și „întregul" trebuie văzute ca noțiuni, noțiunea de „întreg" avînd o sferă mai mare decît noțiunea de „parte", în acest sens, „întregul" include „partea", iar „partea" nu există decît în „întreg", ca „parte" a unui „întreg". O a doua descriere, tot logică, dar în sens dialectic, este prezentă în afirmația lui D. D. Roșca — referitoare, spre exemplu, la relația dintre „elementele" unei sinteze și totalitatea ei — potrivit căreia „partea" are *sens* și își împrumută semnificația ei particulară de la *semnificația totalității* în care este prezentă și de care depinde. Relația de implicație a „părții" și a „întregului" este folosită și în capitolul *Ideea cunoașterii integrale*, pentru a defini lumea gîndirii logice: „Lumea ideilor noastre logice sau, repet, lumea rațională, nu poate fi deci asemănată cu o grămadă de pietre sau de nisip, ci cu-n corp organic

unde oricare parte-membru e înțeleasă și există numai întrucît are legătură cu toate celelalte, există și e înțeleasă în funcție de celelalte"[18].

Deci, într-un prim sens, între „parte" și „întreg" există o relație de *unitate*, indiferent dacă este de *incluziune* sau de *implicație* reciprocă, iar această relație este valabilă în cazul totalităților *constituite* și structurate, în care întregul poate fi delimitat pentru că este un întreg *configurat*.

În al doilea rînd, este însă evident că în relația la care ne referim, „partea" este *ceva*, iar „întregul" este *altceva*, că între ele există o *deosebire* și o *distanță* atît cantitativă cît și calitativă. Or, în critica pe care D. D. Roșca o adresează celor două postulate este invocată și dezvoltată exclusiv această latură negativă a relației dintre „parte" și „întreg"; în acest sens, nu putem să considerăm „partea" drept „întreg", pentru că ele sînt deosebite, sînt eterogene. În desfășurarea critică a argumentului „părții" și „întregului", D. D. Roșca analizează semnificațiile specifice și planurile concrete în care s-a produs asimilarea nelegitimă a „părților" cu „întregul". Numele simplu și precis al acestei asimilări este acela de *extrapolare* sau de *totalizare nejustificată*. Este interesant de observat că în *Pentru o concepție tragică a existenței*, extrapolările la care ne referim sînt numite „procedee ideologice"[19], iar în *Existența tragică* sînt numite „procedee metodologice"[20]; prin această modificare de limbaj, D. D. Roșca ne sugerează că *extrapolarea* este un procedeu și *metodologic* și *ideologic*. Or, un prim plan în care extrapolarea are loc este cel logic și ea îmbracă această formă: „partea" este considerată perfect relevantă pentru „întregul" care o conține, ceea ce înseamnă că se anu-

[18] Ibidem, p. 53.
[19] Ibidem, p. 3.
[20] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 26.

lează diferența *specifică* dintre „parte" și „întreg" prin considerarea „întregului" după modelul „părții", mai precis, prin construirea sau configurarea „întregului" după chipul și asemănarea „părții". Al doilea plan, fundamental după cel logic și sub cel logic, în care această totalizare s-a efectuat, este acela al „experienței" de la care pleacă orice filosofie, de la care au plecat și cei două postulate dogmatice. Selectăm din capitolul *Mitul raționalității integrale* două sintagme mai semnificative, care condensează sensul critic al argumentului „părții" și „întregului". Prima sintagmă se îndreaptă împotriva postulatului raționalității integrale a existenței: „Universală cum e, judecata «Existența este rațională», presupune o totalizare prealabilă a experienței în timp și spațiu. Dar e la mintea omului că această totalizare nu s-a făcut încă și nu va putea fi făcută vreodată. Experiența posibilă fiind limitată iar timpul și spațiul fiind infinite"[21]. A doua sintagmă se îndreaptă împotriva postulatului iraționalității integrale a existenței: „Dar și invers: nu rămîne pe planul riguros țărmurit al experienței adevărate acela care vorbește despre iraționale precise și definitive. Căci și această din urmă delimitare, ca să fie definitivă, reclamă o totalizare a experienței, a oricărei experiențe posibile. Totalizare prin definiție absurdă, cum am văzut mai sus"[22]. În subtextul celor două sintagme putem descifra semnificația particulară pe care „partea" și „întregul" o capătă cu referință la formele experienței cognitive.

Există mai întîi experiențele *reale*, „adevărate", precis *delimitate*, deci limitate în spațiu și timp, experiențe care ne spun că pe anumite porțiuni ale ei existența este rațională *sau* irațională.

[21] *Ibidem*, p. 70.
[22] *Ibidem*, p. 71.

Există, în al doilea rînd, experiențele *posibile*, și în schițarea categoriei acestor forme de experiență trebuie să identificăm un moment de adîncime și subtilitate al gîndirii lui D. D. Roșca. Inclusiv Kant a gîndit noțiunea de *experiență posibilă* prin prisma tacită, discretă, a experiențelor reale: stabilind condițiile apriori ale oricărei „experiențe posibile", Kant a limitat noțiunea de *posibilitate*, gîndind-o anticipat în matricea *condițiilor* ei, pe care le-a postulat ca eterne. Chiar dacă adîncul teoretician al „judecății sintetice" a afirmat posibilitatea *noului* în cunoaștere și în progresul cunoașterii, această posibilitate are loc într-un cadru de canoane epistemologice constituit. Or, D. D. Roșca acordă noțiunii de *experiență posibilă* sensul ei deplin și genuin: experiență absolut nouă, originar nouă. Deci, experiența *posibilă* nu mai apare — în această perspectivă — ca o altă *confirmare* a unui adevăr deja existent, nu este doar o nouă desfășurare a unei experiențe reale, trecute sau prezente, ci ca experiență imprevizibilă și ireductibilă la formele constituite ale experienței. Noțiunea de experiență *posibilă* trebuie corelată cu ceea ce D. D. Roșca numește „concepte raționalizatoare" noi. Tabla categoriilor nu este fixă și isprăvită, afirmă autorul studiului *Rațional și irațional*, ci ea se îmbogățește odată cu lărgirea experienței și cu efortul de raționalizare a unor noi zone „iraționale" ale existenței. Cele două postulate integraliste sînt deci ambele discutabile, în măsura în care pun tacit semnul identității între experiențele *reale*, trecute sau prezente și experiențele *posibile*, experiențe viitoare, văzînd experiența *posibilă* doar ca o derulare anticipată și ca o confirmare a unei experiențe *constituite*. În limbajul operațional al determinațiilor „rațional"-„irațional", categoria *posibilității* este definită la limită astfel: există *posibilitatea* ca într-o zonă a realității considerată „rațională" pe baza unei anumite experiențe, să apară sau să fie descoperite

noi și imprevizibile „iraționale"; după cum, invers, într-o zonă a realității considerată „irațională" pe baza unei anumite experiențe, să apară noi „raționale", deci zona să fie raționalizată prin experiențe și concepte raționalizatoare originar noi.

Apare, în al treilea rînd — în textele citate —, conceptul de „experiență totalizatoare". Clasa acestor experiențe este o clasă *vidă*, iar expresia „experiență absolută" este o contradicție în termeni: pentru că, orice experiență *reală* sau *posibilă* este *finită* în spațiu și timp, iar existența este infinită și eternă. Experiența totalizatoare este un *mit epistomologic*, este expresia și produsul procedeului metodologic și ideologic de *extrapolare* anticipativă a unei experiențe *reale*, asupra oricărei experiențe *posibile*. Dacă în primul sistem de referință, cel logic, relația dintre „parte" și „întreg" este văzută ca diferență de sferă și de conținut *logic*, sau ca diferență între „extensiunea" și „intensiunea" celor două categorii (Carnap); în plan *epistemologic*, aceeași relație apare ca diferență dintre experiența *reală* și experiența *posibilă;* aceeeași diferență apare însă și într-un al treilea plan, cel *ontologic*. La urma urmei, de ce fixează D. D. Roșca interdicția metodologică a extrapolării „părții" asupra „întregului" în ordine logică și epistemologică? Această interdicție are la bază — problemă asupra căreia vom reveni — și o poziție ontologică, potrivit căreia existența este *infinită* și *eternă* în ordine spațio-temporală.

Extrapolarea „părții" asupra „întregului" nu este deci legitimă nici din punctul de vedere al spațiului, care este *nelimitat*, nici din punctul de vedere al timpului, care este *deschis*. Interesează fundamental aici faptul că totalitatea existenței este, în concepția ontologică a lui D. D. Roșca, o totalitate

dezmărginită și *deschisă*, deci o totalitate *inextricabilă*, plină de fisuri și imprevizibile, o totalitate ce nu poate fi *configurată* pozitiv și adecvat. Deci, atunci cînd vorbește despre totalitățile *configurate* sau structurate, D. D. Roșca apelează la modelul organic al implicației reciproce ce are loc între „părți" și „întreg". Cînd analiza se deplasează spre „marele Tot", acest model este părăsit, D. D. Roșca accentuînd — și din rațiuni polemice, dar și prin fondul pozitiv al concepției sale ontologice — relația de *non-solidaritate* dintre „parte" și „întreg", punînd deci sub lupă distanța și fisura dintre „parte" și „întreg". Așadar, orice experiență desfășurată *în* mediul existenței, ca și orice concepție sau viziune *asupra* existenței, rămîn doar „perspective", „puncte de vedere" și „puncte de sprijin" deschise spre totalitate, fără să o poată epuiza; „fixate" în miezul totalității, fără însă să-i poată opri sau prevedea eterna și imprevizibila devenire. Din punctul de vedere al procedeului extrapolării, folosit în elaborarea viziunilor sau concepțiilor ultime asupra existenței, nu există nici o deosebire între cele două postulate de semn și de sens contrar: ambele se bazează pe asimilarea dintre experiența *reală* și experiența *posibilă*, ca și pe extrapolarea unei *părți* a experienței reale („raționale" sau „iraționale") asupra *totalității* experiențelor; în plan ontologic, ambele au la bază extrapolarea *finitului* și a determinațiilor finite asupra *infinității* spațio-temporale. Desfășurată pe toate planurile — logic, epistemologic, ontologic — extrapolarea „părții" asupra „întregului" este un procedeu metodologic folosit sistematic, dar inconștient, necritic, de către gînditorii care elaborează sau aderă la o imagine *definitivă* asupra existenței, indiferent care ar fi această imagine: dar *sursa* primă a acestui procedeu se află pe „alte meleaguri" sufletești decît cele ale inteligenței luminoase și critice. De aceea, acest procedeu este „ideologic", iar dezvălui-

rea factorilor și rădăcinilor prereflexive ce alimentează cele două postulate dogmatice oferă a patra și ultima perspectivă de abordare critică a lor.

4.4. ATITUDINEA PREREFLEXIVĂ

Ultima și cea mai „adîncă" perspectivă de analiză critică a celor două postulate este una *axiologică*. Am văzut că la nivelul gîndirii metafilosofice, D. D. Roșca explică geneza sintezei și prin „atitudinea lirică" ce stă la izvoarele și în substratul ei; am văzut apoi că — în perioada „prefigurărilor" — tînărul gînditor schițează natura diverselor atitudini prereflexive ce stau la baza diverselor concepții sau la baza aceleiași doctrine (Hegel). În *Existența tragică*, această idee este păstrată și dezvoltată și în planul gîndirii critice. Dar sensul ei este *modificat* și aria ei de referință este *lărgită* aproape fără margini. Sensul este modificat întrucît, prin detectarea „atitudinii" prereflexive ce stă la baza filosofiilor, D. D. Roșca nu numai că *explică*, ci totodată limitează *pretenția* filosofiilor la universalitate și validitate absolută, deci le *relativizează*: prin și datorită factorilor prereflexivi ce le determină geneza, filosofiile sînt subiective și parțiale. Aria de referință explicativă și critică este fără margini, deoarece majoritatea filosofiilor au la bază sau postulatul raționalității integrale, sau postulatul opus: cu cîteva excepții, ele sînt în prima lor *inspirație* și în ultimele lor *consecințe* de esență și coloratură dogmatică. Perspectiva axiologică identifică în structura filosofiilor următoarele niveluri. La baza postulatului *raționalității* integrale a existenței stă convingerea sau „credința" evaluantă că „existența are sens"; la baza acestei convingeri stă ca factor psihologic global și nediferențiat, „optimismul", încrederea în viață; iar la baza optimismului,

ca prim factor generator și ultim în ordinea explicației lui D. D. Roșca, stă „nevoia biologică de conservare a speciei". Factorul biologic este, așadar, „ultima instanță" explicativă a postulatului și a „credinței" în sens: „Credință atît de adîncă încît, ieșită în ultimă analiză din împărăția obscură a instinctului vital, pare să-i placă și azi să zăbovească mai mult acolo, la adăpost și mai eficace păzită contra acidelor dizolvante ale spiritului critic"[23]. Iată și propoziția fundamentală care leagă limitele acestor niveluri sau etape intermediare: „Poate că în acest caz instinctul de cunoaștere se identifică cu cel de conservare"[24], propoziție de certă rezonanță *bergsoniană*. Nici în acest caz, analiza critic-explicativă a celor două postulate dogmatice nu este *simetrică* pînă la capăt. Căci postulatul „iraționalității" integrale este explicat mai întîi prin factorul evaluant al credinței că „lumea nu are un sens"; această convingere are la bază, ca factor psihologic global și nediferențiat, „pesimismul" sau „deznădejdea" în fața vieții; dar este greu deja de presupus ce stă, în ordine biologică, la baza acestei deznădejdi, după cum a fost greu de înțeles și n-am putut explica, decît numind-o „contradicție", împrejurarea că și pozițiile iraționaliste se pot constitui în doctrine reflexive coerente și dogmatice. Prezența acestei nonsimetrii în critica celor două postulate, făcută din perspectiva axiologică, dezvăluie încă una din motivațiile ei posibile, prezentă alături de cele menționate anterior: de fapt, în critica pe care o desfășoară la adresa celor două postulate, pe D. D. Roșca îl interesează *preferențial* — ca orientare de accent — nu atît *conținutul* intrinsec al postulatelor, ci pretenția lor la universalitate, deci natura lor *dogmatică*; or, *densitatea*

[23] *Ibidem*, p. 49.
[24] *Ibidem*, p. 22.

dogmatică a postulatului „raționalității" integrale este mai mare decît aceea a postulatului opus, care este mai fragil și prin contradicțiile sale interioare și prin aria lui de răspîndire. În spatele acestei duble critici — deși inegală —, trebuie să citim deci *aceeași* critică a oricărui dogmatism, respectiv a oricărei autorități definitive, critică făcută în numele „libertății de gîndire" și al legitimității „punctelor de vedere".

Acum, din modul în care D. D. Roșca operează cu această perspectivă critică și explicativă nu trebuie să tragem concluzia că el *psihologizează* sau *biologizează* logicul, reflexivul. Și aceasta din mai multe motive. În primul rînd și ca indice semnificativ, propoziția ultimă citată, care sugerează coincidența dintre instinctul de conservare" și „instinctul cunoașterii", este ipotetică și începe printr-un „poate că". Să menționăm în trecere că, dacă omul este „ființă concretă" — inclusiv biologică —, cercetarea influențelor pe care factorii biologici sau psihologici o au asupra structurilor cognitive este, fără îndoială, *legitimă*. Căci nu există numai un „transfer axiologic" — de la „propozițiile evaluante" la „propozițiile reflectante" —, ci și un „transfer biologic" și un „transfer psihologic" de la datele biologice și psihologice la procesele cognitive; transferuri investigate și de *psihanaliză* și de *epistemologia genetică* (Piaget). În al doilea rînd, această ultimă perspectivă este una între *altele;* ea vine în urma primelor trei, care vizează domeniul intrinsec al postulatelor, stratul lor reflexiv-spiritual. În al treilea rînd și în consonanță cu considerentul anterior: din toată analiza consacrată de către D. D. Roșca acestor postulate — atît pe latura pozitiv-explicativă, cît și critică — rezultă că nivelurile disociate — de la cel pur reflexiv la cel biologic — au, toate, realitate *intrinsecă* și relativă autonomie. În capitolul *Elemente de metafilosofie* am văzut că, „evaluarea" nu

este o „cauză" mecanică a „reflectării", că între ele se petrece doar un *transfer*, ambele păstrîndu-și în acest transfer și sub el consistența și relativa autonomie. Or, relația de *transfer* poate fi generalizată, după cum am sugerat deja, la raportul *genetic* și *funcțional*, pentru toate etajele amintite, de la cel *biologic* pînă la cel „pur" *reflexiv*. Încît dubla implicație fecundă ce se desprinde din întreaga analiză ar fi aceasta: pe de o parte, structurile reflexive nu sînt pure, ele implică în procesul lor de instituire diverse niveluri generative *extrareflexive*, care trebuie analizate „perspectival", deci din diverse „puncte de vedere" corespondente; pe de altă parte însă, deși marcată de factori biologici și psihologici și petrecută în mediul lor, evoluția spiritului înseamnă și trebuie să însemne o progresivă și posibilă „liberare" a vieții spirituale de dependența *directă* față de acești factori, o cît mai mare autonomizare relativă și libertate a spiritului. Încît, și în concluzie, critica celor două postulate dogmatice are direct în vedere autoritatea lor dogmatică *intrinsecă*, care trebuie repudiată fără rezerve, dar are în vedere, *indirect*, și nevoia eliberării de sub autoritatea factorilor biologici și psihologici care frînează libertatea spirituală și care marchează intens tocmai postulatele dogmatice; are în vedere indirect și tacit „mitul utilului" și nevoia de eliberare față de acest mit prin demistificarea lui și a consecințelor sale, în ordinea gîndirii, ca și în ordinea vieții. Nu este însă mai puțin adevărat că *insistența* cu care D. D. Roșca revine frecvent asupra expresiei „nevoia de conservare biologică" — la care se adaugă *absența* unor alte instanțe explicative — conferă întregii critici pe care o desfășoară aici o *tentă* biologizantă și psihologizantă. Tentă atenuată însă de faptul fundamental că, la nivelul strategiei globale a gîndirii sale, D. D. Roșca recurge la tehnica *refe-*

rențială a „punctelor de vedere". Încît, numai *absența* unor „puncte de vedere" sau *nonsimetria* dezvoltării celor folosite indică limitele sale de gîndire.

4.5. VALENȚE POZITIVE ȘI LIMITE ALE CRITICII

Critica celor două postulate dogmatice este unul dintre punctele tari, de rezistență, ale *Existenței tragice;* reluată de-a lungul întregului text, ea constituie un fel de urzeală a discursului teoretic. Să subliniem încă o dată *complexitatea* acestei critici ce rezidă în varietatea „perspectivelor" de abordare și în luciditatea analizei.

Pe un ton *neutral*, să semnalăm, în al doilea rînd, *corespondența* dintre „partea critică" și „partea constructivă" a sintezei. Mai întîi, „perspectivele" de analiză critică sînt extrem de *generale*, ele asimilînd concepții și poziții de gîndire diferite și chiar opuse. După cum vom vedea, și la nivelul elaborării pozitive, aceste perspective rămîn la fel de generale. Apoi, este evident că această critică este purtată de pe poziția unei *conștiințe tragice*. Iată cîțiva indici semnificativi în acest sens. Obiectul criticii este un dublu postulat, care angajează subsidiar tema „sensului" sau „nonsensului", temă prin excelență tragică. Apoi, chiar în perspectivele de abordare sînt cuprinse o serie de tensiuni rezolutive sau rupturi metodice, pe care merge D. D. Roșca: tensiunea și ruptura dintre „tautologie" și „fisură"; dintre „parte" și „întreg"; dintre „ființă" și „devenire". Unul dintre semnele cele mai relevante ale caracterului tragic al acestei conștiințe critice rezidă în faptul că se repudiază tema tradițională a lui *Unu*, dar, totodată, se respinge și *empirismul* pozitivist, considerat o variantă a „iraționalismului", și *pluralismul* ca teorie a adevărului. Un alt indice semnificativ rezidă în faptul că: D. D. Roșca respinge

idealul cunoașterii absolute, dar totodată afirmă că acesta a fost rodnic în „efecte mari", de-a lungul istoriei cunoașterii, și crede apoi că el va mai persista ca o iluzie, ca o nevoie „naturală" a spiritului omenesc.

În al treilea rînd, iată și cîteva puncte *problematice* și *goluri* ale acestei critici. Putem fi de acord cu D. D. Roșca atunci cînd afirmă că raționalismul dogmatic extrapolează discret „rețeaua logică a gîndirii" la scara existenței *obiective*. Dar problema care se pune aici este: cum *a apărut* și, mai general, cum este *posibilă* această „rețea logică"? Autorul *Istoriei inteligenței* pleacă de la „rețeaua" constituită, care, desigur, poate fi și extrapolată. Este însă o axiomă epistemologică adevărul că această „rețea" nu putea să apară decît printr-un lung proces de generalizare și de reflectare adecvată a existenței obiective (ceea ce D. D. Roșca recunoaște, dar din alte perspective și în alte contexte decît cel al sintezei). Apoi, D. D. Roșca afirmă că raționalismul dogmatic corespunde, pentru că izvorăște din, rădăcina „nevoilor de conservare" ale speciei. Pe de altă parte, ideea raționalității integrale este considerată un „mit", provenit dintr-o „iluzie naturală". Dar este evident că în acest caz predispoziția dogmatică a speciei gînditoare are mai degrabă o funcție *dezadaptativă* decît una *adaptativă*, căci ea induce în eroare asupra naturii existenței obiective. În sfîrșit, — observație critică avansată în capitolul doi —, dacă la baza poziției raționalist-dogmatice stau în ultimă analiză aceiași factori invarianți și prereflexivi, rămîne neexplicată marea *varietate* a pozițiilor de gîndire filosofică și științifică, precum și istoria lor *progresivă*. După cum vom vedea, aceste lacune și limite ale criticii își au corespondentul în partea de elaborare *pozitivă* a sintezei, parte la care trecem.

5. FENOMENOLOGIA „ENUNȚULUI DE RELIEF". RELAȚIA CU „ENUNȚUL DE FUNDAL"

Prin semnificațiile sale, „enunțul de relief" angajează și condensează toate planurile și nivelurile sintezei din *Existența tragică*. Ca enunț cristalizat, el este totodată un *tipar* sau o matrice de expresie și semnificație, care fixează direcțiile, dar și „limitele" între care *Existența tragică* putea fi dezvoltată de la faza de „proiect" la aceea de sinteză amplu desfășurată.

5.1. DEFINIREA TERMENILOR

Este aproape de mirare că D. D. Roșca nu a definit undeva, riguros și sistematic, termenii fundamentali cu care lucrează: „rațional", „irațional". La o primă privire, semnificația celor doi termeni ține de evidență. La o privire mai atentă însă, semnificațiile celor doi termeni sînt și multiple și complexe. Dar ele se dezvăluie pe parcursul analizelor concrete desfășurate de către D. D. Roșca, și adesea, din subtextul acestora. Mergînd concomitent, atît pe nivelul explicit cît și pe nivelul implicit al *Existenței tragice*, vom începe cu o *configurare* a celor doi termeni fundamentali și cu o *sistematizare* a semnificațiilor lor. Avînd în vedere contextul acestora, vom schița o primă definire, a-contextuală, a celor doi termeni.

5.1.1. **Delimitări formale.** Prima operație, de circumscriere formală a celor doi termeni, poate fi făcută prin următoarele patru delimitări:

În primul rînd, indiferent care sînt semnificațiile și ariile de referință spre care trimit — deci *semnificatele* lor — cei doi termeni sînt de semn și de sens opus: *ceva* este „raționalul" și cu totul *altceva* este „iraționalul". Prin această primă semnificație a termenilor fundamentali cu care lucrează, D. D. Roșca se propune de la bun început ca un teoretician al *contradicției*.

În al doilea rînd, cei doi termeni cu semn și de sens contrar *se presupun* reciproc: fiecare dintre ei are semnificație proprie și directă, dar numai prin raportare la contrarul său. Ei sînt deci *co-relativi*, corelativitate precizată prin propoziția: „Formulat scurt: pentru ca raționalul să existe și să aibă sens, e necesar să existe iraționalul"[1]. Sensul invers al acestei corelativități nu este subliniat de către D. D. Roșca, dar el se subînțelege: pentru ca „iraționalul" să existe și să aibă un „sens", trebuie să existe „raționalul". Raționalitatea și iraționalitatea se implică și totodată sînt ireductibile: *reciproc* ireductibile și ireductibile *sub* un termen mai cuprinzător, integrativ.

În al treilea rînd, indiferent care ar fi ariile lor de referință, deci „zonele realității" pe care ei le descriu, *suma* sferelor semantice ale celor doi termeni are o arie *infinită*. Altfel spus, orice porțiune a realității infinite în spațiu și eterne în timp cade *sau* sub unghiul de incidență al „raționalității", *sau* sub unghiul de incidență al „iraționalității": nu există obiect, fenomen sau fragment de realitate care să nu se preteze la o descriere din unghiul celor două determinații. *Orizontul semantic* al celor doi

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 72.

termeni — luați în corelația lor — este *infinit* și, ca atare, termenii sînt *filosofici* prin sfera sau prin extensia lor.

În al patrulea rînd, să observăm că D. D. Roșca folosește în *Existența tragică* cîteva variante terminologice pentru aceiași termeni. Deocamdată să menționăm alternanța limbajului, după nevoile contextului, între „rațional" și „rațională", respectiv între „irațional" și „irațională". Privită îndeaproape, această variație terminologică, cerută de contextul analizelor concrete, pare liberă, dar nu este: sub această aparentă libertate se ascunde o disociere relativ riguroasă și o întrebuințare suficient de sistematică a termenilor. Distincția dintre „rațional" și „rațională", respectiv „irațional" și „irațională", corespunde diferenței dintre P și G. „Rațională" și „irațională" sînt determinații *particulare* care trimit spre „zonele" sau „fragmentele" existenței. Ele sînt multiple și variate; și în acest sens D. D. Roșca vorbește despre o „rațională" sau alta, despre o „irațională" sau alta. Vom simboliza cele două particulare cu „r", respectiv cu „ir". În schimb, „raționalul" și „iraționalul" sau „rațională" și „iraționalitatea" sînt determinații *generale* sau *generice*, pentru că vizează nu „zone" ale existenței, ci „existența în totalitatea ei", sau „marele Tot". Ele pot fi simbolizate cu „R", respectiv cu „IR". Această distincție de niveluri, făcută *implicit*, dar riguros și consecvent, aparține — și ea — dialecticianului D. D. Roșca. Credem că una din direcțiile în care *Existența tragică* putea fi dezvoltată o oferă tocmai această distincție dintre P și G. Dezvoltare care, după cum vom vedea, își are în chiar propriul ei *tipar cristalizat*, limitele interne de creștere. Dar aceste prime delimitări formale ale celor doi termeni ne trimit mai departe spre conținuturile lor, sau spre înțelesurile lor comprehensive.

5.1.2. **Delimitări comprehensive.** Multe dintre analizele sau interpretările consacrate gîndirii lui D. D. Roșca sînt înclinate spontan să pună semnul egalității între *„rațional"* și *„cunoscut"*, respectiv între *„irațional"* și *„necunoscut"*, așa cum alte interpretări pun, în chip mai riscant, cu referință la gîndirea lui Lucian Blaga, semnul echivalenței între *„mister"* și *„necunoscut"*, între *„revelare"* și *„cunoaștere"*. Ambele traduceri sînt improprii și simplifică, sau falsifică datele problemei. Termenii „rațional" și „irațional" au, desigur, și o semnificație *epistemologică*, și aceasta este mai *frecvent* întrebuințată în *Existența tragică*, ceea ce nu înseamnă că este *singura* sau că este semnificația cea mai *tare*. Ar putea fi iarăși de mirare faptul că D. D. Roșca nu clarifică și nu sistematizează *conținutul* celor două determinații. Totuși, o astfel de sistematică există într-o formă *latentă*, subînțeleasă deci, însă întrebuințată, sub limbajul „natural" prin care D. D. Roșca se adresează coerent cititorului. Există un text revelator în partea finală a *Existenței tragice*, text care cumulează într-o formă concentrată dar transparentă, semnificațiile de bază ale celor doi termeni fundamentali, luați în forma lor generică: R — IR. Iată acest text, care merge pe o linie concluzivă și imperativă: „Să acceptăm existența așa cum este. Sau, mai precis, cum este ea *pentru noi:* s-o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei; să nu uităm nici un moment că e inteligibilă dar și neinteligibilă; că e rezonabilă dar și absurdă; cu sens dar și fără sens"[2]. Pare surprinzător că din acest text sintetic și concluziv lipsesc tocmai determinațiile fundamentale, „rațional" și „irațional". Pare surprinzător, dar nu este, pentru că acest text dezvăluie tocmai sem-

[2] *Ibidem*, p. 177.

nificațiile de *conținut*, distincte *calitativ* și *particulare*, ale fiecăruia dintre cei doi termeni fundamentali; într-o formă sistematică și într-o ordine revelatoare.

Prima semnificație a celor doi termeni fundamentali este *epistemologică* și ea este cristalizată în cuplul „inteligibil"-„neinteligibil". Un fenomen este „rațional" dacă este „inteligibil", deci dacă poate fi încadrat într-o *schemă cognitivă* sau *explicativă*, după cum un fenomen este „irațional" dacă nu poate fi înțeles și explicat, dacă e „ne-inteligibil". Doar această semnificație, credem, poate fi pusă în corespondență cu termenii „cunoscut"-„necunoscut". Dar și această corespondență trebuie făcută cu precizări și nuanțări.

Al doilea dublet care apare în textul citat este formulat în expresia „rezonabil"-„absurd". Or, această expresie dezvăluie semnificațiile axiologice sau *valorice* ale termenilor fundamentali. Prin „rezonabil" se desemnează ceea ce este în acord sau în consonanță cu o cerință valorică, normă, imperativ uman, iar prin „absurd" se desemnează ceea ce le contrazice. Cu cei doi termeni și cu semnificația lor ne mișcăm într-o lume nouă, tot *polar* organizată, dar nouă. Cînd D. D. Roșca spune că existența este „rezonabilă" trebuie să înțelegem, și potrivit termenului și potrivit întregii *Existențe tragice*, că în existență sînt prezente *valorile* umane, dar că și restul existenței, nonvaloric în sine, rămîne „rezonabil", dacă nu contrazice sau nu distruge valorile plămădite de oameni. Dar „existența" este totodată și „absurdă", atît prin antivalorile sau pseudovalorile pe care oamenii le-au creat în cîmpul ei sau le mai pot crea, cît și prin restul ei mare, care poate deveni din „indiferent", ostil, ruinător: „vîrtej de forțe oarbe" care distruge visurile omului sau creațiile lui. Deci, semnificațiile *epistemologică* și *axiologică* ale celor doi termeni nu sînt deloc identice;

mai mult, ele pot fi de-a dreptul opuse. Un fenomen poate fi „inteligibil", deci înțeles și explicat, ceea ce nu-l împiedică să fie „absurd", deci valoric „irațional": D. D. Roșca constată și explică — parțial — fenomenul „fascismului" sau „înstrăinarea umană" în condițiile producției capitaliste, dar aceste fenomene explicate sînt respinse în numele unui anumit *ideal* de om și de umanitate. El explică, încă mai complex, „dispariția grecilor" din istorie, dar crede hotărît că această dispariție este nedreaptă și deci „absurdă". Este posibilă însă și situația inversă: *valoarea* însăși sau „miracolul" conștiinței morale nu pot fi înțelese și explicate, deocamdată, pînă la capăt și fără rest, deci, pentru nevoile de înțelegere ale omului, ele păstrînd „iraționale", în ordine epistemologică: aceasta nu le împiedică însă să fie și să rămînă „valori eterne". Complexitatea *Existenței tragice* constă — printre altele — și în faptul că ea se structurează pe cele două semnificații majore, epistemologică și axiologică ale termenilor „rațional" — „irațional"; complicațiile ei și neînțelegerile pe care le-a prilejuit provin și din faptul că cele două semnificații — care sînt *solidare* sub genul lor proxim (R—IR), *distincte* ca arie de referință și sens calitativ, *încrucișate* sau chiar *opuse* în ordinea realului spre care trimit — nu sînt dezvoltate *explicit* de către D. D. Roșca.

Al treilea dublet folosit de către D. D. Roșca în textul citat este dat de expresia „sens"-„nonsens". Potrivit coerenței interne a sintagmei pe care am citat-o, și ultimii doi termeni se organizează polar sau dihotomic. Ca și primele două expresii — una epistemologică, alta axiologică — și expresia „sens"-„nonsens" se referă la existență în totalitatea ei. Dar prin poziția ei ultimă în sintagmă această expresie le implică pe primele două și totodată trimite dincolo de ele, dar *prin* ele. „Inteligibil" sau „neinteligibil" este și poate fi *orice* fenomen concret

și particular, după cum *orice* fenomen concret și particular este și poate fi „rezonabil" sau „absurd". Expresia „sens"-„nonsens" se referă însă nu la *oricare* fenomen concret și particular, ci, prin ele, se deschide spre „sensul" sau „nonsensul" existenței în *totalitatea* ei, spre „marele Tot". Termenii generici „rațional"-„irațional" capătă aici o nouă și cea mai largă semnificație *metafizică* — în sensul bun și tradițional al cuvîntului — pentru că ei răspund la întrebarea subînțeleasă dar omniprezentă în textul și subtextul *Existenței tragice:* dacă existența în totalitatea ei, ca și în ultimul ei substrat, are sau nu are un *sens*, o *finalitate*, un rost. Așadar, determinațiile „rațional"-„irațional" au o *triplă semnificație* calitativă și o triplă *deschidere* spre existență, pentru că izvorăsc din și dau un anumit răspuns la trei *nevoi* fundamentale ale aceleiași conștiințe filosofice: nevoia de *cunoaștere*, nevoia de atitudine *evaluantă*, nevoia unui *sens ultim* al existenței. Cînd D. D. Roșca întrebuințează termenii generici „rațional"-„irațional" (în chip consecutiv sau alternativ), prin una sau alta dintre cele trei semnificații calitative, nu trebuie să ne mirăm, așa cum — ca să dăm un exemplu clasicizat —, cînd cineva mănîncă pe rînd, mere, pere și cireșe, nu ne mirăm dacă de fiecare dată ne spune că mănîncă *fructe*. Disocierea explicită și desfășurarea celor trei semnificații calitative ale termenilor fundamentali oferă o altă perspectivă, epistemologică, în care *Existența tragică* putea fi dezvoltată pînă la un anumit punct.

5.1.3. **Co-relativitatea planurilor subiectiv-obiectiv.** Vrem să răspundem în acest paragraf la întrebarea dacă determinațiile „rațional"-„irațional" sînt *subiective* sau *obiective*. O bună introducere la analiza acestei probleme o poate constitui prezentarea concepției lui Hegel despre natura *principiilor* filosofice. Trecînd în revistă principiile care au stat, de-a

lungul istoriei, la baza diverselor filosofii, Hegel constata că: aceste principii au fost cînd *obiective* („apa", „Unul", „substanța", „monada"), cînd principii *subiective* („gîndire", „intuiție", „senzație", „eu", „subiectivitatea însăși") și făcea remarca profundă că principiile subiective sînt „mai curînd doar un criteriu decît o determinație obiectivă". Analiza hegeliană a principiilor se încheie cu această concluzie care închide în ea și concepția pozitivă a lui Hegel despre principiul *adevărat* al filosofiei, care este principiul propriei sale filosofii: „Gîndirea, abstractă mai înainte, s-a interesat întîi numai de principiu ca *conținut*, dar cu progresul culturii a fost împinsă să se preocupe de cealaltă latură, adică de felul de a proceda al *cunoașterii*. Astfel și activitatea *subiectivă* e înțeleasă drept moment esențial al adevărului obiectiv, făcîndu-se simțită nevoia ca metoda să fie unificată cu conținutul, forma cu principiul"[3]. Deci, principiul autentic al filosofiei nu este *nici* subiectiv, *nici* obiectiv, ci este *și* subiectiv *și* obiectiv în același timp și în egală măsură. Apoi, acest principiu nu este o *entitate* sau un *enunț static* oarecare, ci este — chiar dacă Hegel îl numește Idee — *desfășurarea* gîndirii cunoscătoare, desfășurare în care activitatea gîndirii și obiectul gîndit întreține o tensiune dialectică progresivă. Dacă ne referim doar la începutul *Științei Logicii*, acest demers cognitiv care angajează relația dintre subiect și obiect ia următoarea înfățișare: Hegel pleacă de la conceptul „ființei", care este *începutul* gîndirii absolute; analizînd acest prim concept, Hegel conchide că el e echivalent cu „neființa", deoarece este complet nedeterminat; analizînd unitatea și diferența dintre „ființă" și „neființă", se trage încheierea că unitatea și diferența lor dau tocmai conceptul *devenirii*. Acest fragment de demers dezvăluie natura,

[3] G. W. Hegel, *Știința Logicii*, p. 50.

și particular, după cum *orice* fenomen concret și particular este și poate fi „rezonabil" sau „absurd". Expresia „sens"-„nonsens" se referă însă nu la *oricare* fenomen concret și particular, ci, prin ele, se deschide spre „sensul" sau „nonsensul" existenței în *totalitatea* ei, spre „marele Tot". Termenii generici „rațional"-„irațional" capătă aici o nouă și cea mai largă semnificație *metafizică* — în sensul bun și tradițional al cuvîntului — pentru că ei răspund la întrebarea subînțeleasă dar omniprezentă în textul și subtextul *Existenței tragice:* dacă existența în totalitatea ei, ca și în ultimul ei substrat, are sau nu are un *sens*, o *finalitate*, un rost. Așadar, determinațiile „rațional"-„irațional" au o *triplă semnificație* calitativă și o triplă *deschidere* spre existență, pentru că izvorăsc din și dau un anumit răspuns la trei *nevoi* fundamentale ale aceleiași conștiințe filosofice: nevoia de *cunoaștere*, nevoia de atitudine *evaluantă*, nevoia unui *sens ultim* al existenței. Cînd D. D. Roșca întrebuințează termenii generici „rațional"-„irațional" (în chip consecutiv sau alternativ), prin una sau alta dintre cele trei semnificații calitative, nu trebuie să ne mirăm, așa cum — ca să dăm un exemplu clasicizat —, cînd cineva mănîncă pe rînd, mere, pere și cireșe, nu ne mirăm dacă de fiecare dată ne spune că mănîncă *fructe*. Disocierea explicită și desfășurarea celor trei semnificații calitative ale termenilor fundamentali oferă o altă perspectivă, epistemologică, în care *Existența tragică* putea fi dezvoltată pînă la un anumit punct.

5.1.3. **Co-relativitatea planurilor subiectiv-obiectiv.** Vrem să răspundem în acest paragraf la întrebarea dacă determinațiile „rațional"-„irațional" sînt *subiective* sau *obiective*. O bună introducere la analiza acestei probleme o poate constitui prezentarea concepției lui Hegel despre natura *principiilor* filosofice. Trecînd în revistă principiile care au stat, de-a

lungul istoriei, la baza diverselor filosofii, Hegel constata că: aceste principii au fost cînd *obiective* („apa", „Unul", „substanța", „monada"), cînd principii *subiective* („gîndire", „intuiție", „senzație", „eu", „subiectivitatea însăși") și făcea remarca profundă că principiile subiective sînt „mai curînd doar un criteriu decît o determinație obiectivă". Analiza hegeliană a principiilor se încheie cu această concluzie care închide în ea și concepția pozitivă a lui Hegel despre principiul *adevărat* al filosofiei, care este principiul propriei sale filosofii: „Gîndirea, abstractă mai înainte, s-a interesat întîi numai de principiu ca *conținut*, dar cu progresul culturii a fost împinsă să se preocupe de cealaltă latură, adică de felul de a proceda al *cunoașterii*. Astfel și activitatea *subiectivă* e înțeleasă drept moment esențial al adevărului obiectiv, făcîndu-se simțită nevoia ca metoda să fie unificată cu conținutul, forma cu principiul"[3]. Deci, principiul autentic al filosofiei nu este *nici* subiectiv, *nici* obiectiv, ci este *și* subiectiv *și* obiectiv în același timp și în egală măsură. Apoi, acest principiu nu este o *entitate* sau un *enunț static* oarecare, ci este — chiar dacă Hegel îl numește Idee — *desfășurarea* gîndirii cunoscătoare, desfășurare în care activitatea gîndirii și obiectul gîndit întreține o tensiune dialectică progresivă. Dacă ne referim doar la începutul *Științei Logicii*, acest demers cognitiv care angajează relația dintre subiect și obiect ia următoarea înfățișare: Hegel pleacă de la conceptul „ființei", care este *începutul* gîndirii absolute; analizînd acest prim concept, Hegel conchide că el e echivalent cu „neființa", deoarece este complet nedeterminat; analizînd unitatea și diferența dintre „ființă" și „neființă", se trage încheierea că unitatea și diferența lor dau tocmai conceptul *devenirii*. Acest fragment de demers dezvăluie natura,

[3] G. W. Hegel, *Știința Logicii*, p. 50.

în același timp reflexivă și autoreflexivă, ontologică și gnoseologică, a gîndirii hegeliene, în care: *critica* unui concept coincide cu *elaborarea* unui alt concept, iar dacă oricare concept are și o semnificație ontologică și o formă logică, aceasta înseamnă că *activitatea* logic-reflexivă și autoreflexivă a gîndirii și *reflectarea* obiectivității sînt unul și același act. Acesta este sensul cerinței hegeliene ca „metoda" (de analiză logică) să fie unificată cu „conținutul" (obiectivitatea). Punctul final al acestui demers, care nu conține nici o *fisură* (căci orice contradicție ce apare *în* concepte, sau *între* concepte este *explicită* și apare astfel ca un nou *concept*) și nici un *rest* (întrucît conceptele derivă *riguros* unul din altul), este tocmai *unitatea* absolută dintre *obiect* și *subiect*, deci Ideea absolută ca *bilanț* și *produs* al întregului demers. Or, față de această înfățișare pe care o ia *concepția* lui Hegel despre principiul filosofiei și față de desfășurarea efectivă, în filosofia sa, a acestui principiu, determinațiile fundamentale cu care lucrează D. D. Roșca prezintă similitudini dar și diferențe categorice.

O primă similitudine constă în faptul că determinațiile „rațional" și „irațional" sînt în același timp *subiective* și *obiective*. Cînd D. D. Roșca afirma că „existența este și rațională și irațională", este evident că celor două determinații li se conferă o semnificație *obiectivă*, ontologică. D. D. Roșca subliniază marcat natura obiectivă a celor două determinații prin afirmația că: „raționalitatea" și „iraționalitatea" alcătuiesc sau fac parte din substanța însăși a existenței, că sînt *constitutive* existenței. Dar această obiectivitate nu este totuși de genul celei pe care o înfățișează „apa" sau „focul" sau „energia" etc. Deci, pe de altă parte, determinațiile „rațional"-„irațional" n-au sens decît dacă sînt raportate la *subiectul* uman, pentru că numai în funcție de subiectul uman — de nevoile lui de cunoaștere și de scara lui

axiologică — ceva *apare* sau *se dezvăluie* ca „rațional" sau „irațional", ceva *este* „rațional" sau „irațional". Ele sînt deci și obiective și subiective, ceea ce înseamnă că exprimă o *anumită* relație dintre subiect și obiect, dintre conștiință și existență.

A doua similitudine cu poziția hegeliană o descoperim în esența filosofică — orizontul dezmărginit, calitatea intrinsecă — a celor două determinații. Ca și Hegel, D. D. Roșca este preocupat de tema *raționalității*, temă fundamentală, prezentă implicit și explicit în cele mai multe concepții filosofice, dar adusă cu toate implicațiile și consecințele ei în *primul plan* al gîndirii de către Hegel.

Dar diferențele care-i despart pe cei doi gînditori sînt mai mari și mai marcate decît similitudinile, care rămîn relativ formale. Să observăm mai întîi că D. D. Roșca operează cu cuplul „rațional"-„irațional", acești termeni fiind puși într-un *echilibru* periclitat, fragil, dinamic, dar echilibru totuși. Ce semnifică oare determinația „raționalității", dacă o analizăm din perspectiva relației subiect-obiect? Ea este, desigur, și obiectivă și subiectivă, dar calitatea sa specifică, diferențială, rezidă în faptul că ea exprimă și definește un *acord*, o *relație optimă* dintre „subiect" și „obiect", dintre conștiință și existență; acord realizat pe toate cele trei planuri amintite, epistemologic, axiologic și metafizic. Existența este rațională dacă și în măsura în care satisface cerințele noastre de *explicație* rațională, dacă este în consens cu *valorile* umane, dacă dezvăluie prezența unui *sens* ultim. Văzută doar în perspectiva acestei prime determinații, existența, dacă ar fi integral rațională, ar fi o lume *familiară*, o lume în care ființa umană ar fi și s-ar simți la ea acasă. Dar a doua determinație, „iraționalitatea", deși are și o semnificație obiectivă (pentru că este o proprietate a existenței) și una subiectivă (căci nu se dezvăluie și nici nu este „iraționalitate" decît dacă se dez-

văluie în *raport* cu nevoile de cunoaștere și valorile umane), exprimă tocmai *dezacordul* sau *conflictul* care apare între subiect și obiect, între conștiință și existență. Conflict care se petrece și el pe cele trei mari planuri: existența este „irațională" atunci cînd și în măsura în care „rezistă" nevoilor noastre de *înțelegere* și explicare; distruge *valorile* umane, nu prezintă semne relevante că ar avea *un sens*. Văzută doar în perspectiva acestei determinații, existența apare ca un univers nu numai „indiferent", ci și ostil, agresiv, iar lumea în totalitatea ei — ca lume *nefamiliară*, măsteră, ca un „vis urît". Deci, deși ambele determinații au atît o semnificație obiectivă cît și una subiectivă, deși exprimă — ambele — relația dintre subiect și obiect, ele exprimă două *sensuri opuse* ale acestei relații: *acordul* prin care omul se găsește, se regăsește și se află în lume la el acasă; *dezacordul* prin care omul este în conflict cu existența, nu se află în lume la el acasă, este amenințat de ostilitatea existenței. Echilibrul fragil în care D. D. Roșca așază cele două determinații este departe de concepția hegeliană după care existența este, în totalitatea și în substanța ei ultimă, *rațională*.

În filosofia sa, Hegel a ajuns la un punct terminus: împăcarea conștiinței filosofice cu existența. Dacă-l raportăm pe Hegel la Kant, dialecticianul s-a străduit să suprime opoziția pe care Kant a introdus-o *între* conștiință și existența obiectivă prin teoria „lucrului în sine": depășire realizată procesual prin cuplul dialectic al lui „în sine"-„pentru sine", prin continua explicitare și convertire a lui „în sine" în „pentru sine". Să menționăm referențial că și ontologia lui Sartre din *Ființă și neant* se construiește pe opoziția dintre cele două concepte „în sine" („en soi") și „pentru sine" („pour soi"): între o existență obiectivă și obiectuală, pe de o parte, și conștiință pe de altă parte, conștiință care se afirmă

liber într-un continuu *dezacord* cu existența. Dacă judecăm cele două determinații fundamentale cu care operează D. D. Roșca în acest sistem de referință, vom putea concluziona: D. D. Roșca se distanțează și de poziția hegeliană care pune în final semnul *echivalenței* între „în sinele" existenței și „pentru sinele" conștiinței, dar și de poziția opusă, cristalizată în modalități diferite de către Kant sau Sartre — care, în această privință, este reprezentativ pentru întreaga filosofie existențialistă — poziție ce merge pe ideea unui *dezacord esențial* și *continuu* între existență și conștiință.

O a doua diferență esențială față de Hegel constă în faptul că filosofia hegeliană, contemplativă în ultimele ei implicații, este o filosofie a *reflectării* pure, o filosofie în care acordul dintre conștiință și existență se realizează ca acord absolut pe calea gîndirii speculative. Introducînd în discursul filosofic, prin semnificația *valorică* și evaluantă a celor doi termeni, și tema *atitudinii* în fața existenței, concepția filosofică a lui D. D. Roșca ocolește însă și pericolul opus, în care cad aproape toate direcțiile existențialiste care, desprinzîndu-se de concept și de exigențele reflecției metodice, riguroase, fac abstracție de *cunoașterea obiectivă* în general și de cunoașterea *științifică* în particular, rămînînd filosofii de pură atitudine, sau — în expresia lui D. D. Roșca — filosofii ale „stărilor de conștiință". Așadar, între subiect și obiect, între conștiință și existență, între omul concret și lumea lui, există un acord dar și un dezacord, realizate pe toate cele trei planuri fundamentale amintite — acord desemnat prin termenul generic „rațional", dezacord desemnat prin termenul generic „irațional" —, acord și totodată dezacord ce măsoară poziția echivocă și echilibrul fragil al ființei umane *între* o lume *familiară* și o lume *ostilă*, părți îngemănate ale *aceleiași existențe*

„maştere", aşa cum, îngemănate sînt lumina şi întunericul în mediul tensionat al clar-obscurului.

5.2. MIŞCAREA „ENUNŢULUI DE RELIEF"

Mişcarea „enunţului de relief" traduce în expresie filosofică mişcarea procesului real de *raţionalizare* a existenţei. Deşi raţionalizarea existenţei se petrece pe *diverse* planuri de activitate umană, vom simplifica datele problemei referindu-ne doar la aspectul *cognitiv* al acestui proces. Luăm ca punct de plecare *complexul epistemic* concret al cunoaşterii, ceea ce, în planul *Existenţei tragice,* corespunde *exemplelor* de la care D. D. Roşca pleacă sau pe care le invocă, pentru a descrie „enunţul de relief". Un exemplu privilegiat prin complexitatea şi claritatea lui este „relaţia de indeterminare" stabilită de către Heisenberg. Iată traducerea exemplului în limbajul „enunţul de relief": un nivel al concretului fizic — şi anume acela al macroobiectelor sau obiectelor inerţiale — a fost raţionalizat prin conceptul clasic de *cauzalitate;* în structura internă a obiectului, despre care s-a crezut că este complet raţionalizat, a apărut însă o nouă „iraţională", la nivelul microparticulelor lui; încercarea de a aplica conceptul cauzalităţii mecanice la un nou domeniu al realităţii a eşuat, astfel încît „determinismul pe care-l exprimă legile ar ascunde un indeterminism fundamental", de unde concluzia unor savanţi că „lumea modernă" ar fi „scăpat" de coşmarul „determinismului"[4]. Dar, D. D. Roşca afirmă că „perspectiva" de natură „iraţională" pe care Heisenberg o deschide asupra concretului fizic *poate* să devină „originea unor eforturi de gîndire tinzînd să modifice noţiunea de cauzalitate de care fac uz actualele ştiinţe ale naturii. Sau să tindă să introducă între formele categoriale ale acestora, alături de conceptul de cauză eficientă, un nou concept de cauzalitate"[5].

[4] *Ibidem,* p. 83.

Tot astfel, D. D. Roşca observă că aplicarea conceptului de cauzalitate în lumea fenomenelor sufleteşti nu s-a dovedit rodnică, dar crede că, „cu toată lipsa de realitate, indiscutabilă, pe care o arată pînă azi metoda raţionalistă a ştiinţei pozitive aplicată în zona concretului spiritual, s-ar putea întîmpla ca într-o bună zi, descoperind perspectiva justă din care să aplice această metodă şi realităţii morale, ştiinţa pozitivă să-şi asimileze, în parte cel puţin, zona spirituală a existenţei"[6]. În sfîrşit, pentru explicarea realităţii istorice, D. D. Roşca avansează ipoteza unui posibil concept al „finalităţii imanente"[7]. Descrise pe domeniul complexului epistemic concret, configuraţia şi mişcarea „enunţului de relief" se prezintă astfel:

„Enunţul de relief" angajează relaţia dintre „raţionale" şi „iraţionale", relaţie care are două aspecte fundamentale: unul static şi altul dinamic.

Aspectul static rezidă în faptul că la un *moment* dat al cunoaşterii, „raţionalele" şi „iraţionalele" se *condiţionează* şi se *delimitează* reciproc. Se condiţionează, după cum am văzut deja, pentru că ele sînt determinaţii *corelative.* Dar se şi *delimitează* din acelaşi motiv, pentru că altfel ele ar intra într-o confuzie indiscernabilă, aşa cum se întîmplă cu „misterul" blagian. Acum — şi aici ne aflăm pe pragul virtual, dar neatins de către D. D. Roşca, al unui paradox —, deşi „raţionalele" şi „iraţionalele" pot şi trebuie să fie delimitate *precis,* totuşi nici primele, nici secundele nu pot fi *definitive* sau *omogene.* Cu această precizare, am trecut deja la aspectul dinamic al relaţiei, prezent în *procesul* cunoaşterii umane. Acest proces dezvăluie atît posibilitatea

[5] *Ibidem,* p. 84.
[6] *Ibidem,* p. 179.
[7] *Ibidem,* p. 95.

raționalizării unei zone crezută „irațională", cît și posibilitatea opusă a apariției unor zone „iraționale" *noi*. Apariția unei „iraționale" noi este posibilă cel puțin în trei modalități: „irațională" apare *în sînul* unei „raționale"; „irațională" apare *dincolo* de o „rațională"; „irațională" apare *între* două „raționale", ca un „hiatus" al lor. La rîndul lui, actul de raționalizare se petrece tot prin trei modalități (fără ca să existe o corespondență între modalitățile de apariție și cele de soluționare a „iraționalelor"): prin *extinderea* unui concept rațional*izator* constituit, la o *nouă* realitate (se subînțelege că această zonă „nouă" este de același ordin calitativ cu domeniul pe care conceptul rațional*izator* și-a dovedit validitatea); prin *re-aplicarea* unui concept constituit dintr-o „perspectivă nouă" și „justă" (se subînțelege că zona nouă fiind calitativ nouă, raționalizarea ei prin re-aplicarea unor concepte vechi este parțială, aproximativă); prin elaborarea unor concepte *originar* noi. În elaborarea „enunțului de relief", D. D. Roșca are în vedere, în chip preferențial, mai ales *ultima* modalitate de raționalizare, pe care o vom avea în vedere și noi.

Acum, dacă în cîmpul cunoașterii apare o „irațională" *nouă*, care nu este o formă deghizată a unei „iraționale" vechi, înseamnă că ea poate fi raționalizată numai printr-un *concept nou*. Căci aplicarea unui concept vechi la o „irațională" nouă poate *masca* datele problemei, dîndu-le o soluție iluzorie sau verbală. Cînd „irațională" apare *în sînul* unei „raționale", această re-aplicare se numește *interpolare;* cînd „irațională" apare *dincolo* de o „rațională", re-aplicarea se numește *extrapolare;* iar cînd „irațională" nouă apare *între* două „raționale", re-aplicarea conceptului s-ar putea numi *interpolare*. Aceasta înseamnă, complementar, că un nou concept rațional*izator* nu este nici o *deghizare* și nici chiar o *restructurare* a unui vechi concept, ci

implică un efort de *creație* teoretică. Astfel, posibilul concept al „finalității imanente" nu poate fi, în principiu: nici o *derivație* analitică din conceptul „cauzalității mecanice" sau al „finalității" (în sens tradițional), nici o *sumă* și nici o *medie* sau o intersecție a lor. Acum, văzută în fluxul ei epistemic, mișcarea „enunțului de relief" înfățișează aceste linii și aspecte:

În primul rînd, în cîmpul cunoașterii apar mereu „raționale" noi, dar ele nu sînt definitive, căci pot să fie și sînt raționalizate. Dar, din moment ce „irațională**le**" pot să apară și apar nu numai dincolo de „zonele raționalizate", ci și *în* ele sau *între* ele, înseamnă că: „raționale**le**" și „irațională**le**" se succed și se intercalează continuu, așa cum — imagine aproximativă — se succed și se intercalează silabele accentuate și neaccentuate într-un vers alb și vast, fără rimă și fără sfîrșit.

În al doilea rînd, apariția „irațională**lelor**" este *imprevizibilă*, după cum imprevizibile sînt momentul („într-o bună zi"; zi norocoasă) și modul în care ele vor fi raționalizate. În plan epistemic, categoria *posibilității* se convertește aici sau se deschide spre cîmpul larg al *probabilității*, care exclude și certitudinea și imposibilitatea.

În al treilea rînd — linie esențială —, apariția unor noi „raționale" este prilejuită tocmai de *existența* unor noi „raționale". Dacă n-ar exista categoria „cauzalității", care raționalizează un anumit nivel al concretului fizic, n-ar fi apărut noua „irațională", indicată de Heisenberg prin „relația de indeterminare". Pe un plan epistemologic mai larg: dacă n-ar exista *conceptele* raționalizatoare, n-ar fi posibile „irațională**le**" care echivalează — după analizele „tulburătoare" ale lui Emil Lask, cu care D. D. Roșca este de acord[8] — tocmai cu *conținutul* semnificativ

[8] *Ibidem*, p. 79.

al lor, ceea ce invită la o re-gîndire a gîndirii. Acum, în planul gîndirii axiologice a lui D. D. Roșca: dacă n-ar exista „idealul" și „valorile", care sînt expresii ale „raționalului", n-ar fi posibile „iraționalele", care, în acest caz, sînt ne-realizarea idealului, sau distrugerea absurdă a unor valori create de către oameni. Perspectiva epistemologică deschisă aici de către D. D. Roșca este tulburătoare; și ea trădează o discretă dar certă inspirație tragic-elină. Ea pare inspirată de tema tragică a „vinovăției fără vină"; așa cum Oedip dă curs destinului său tocmai în încercarea de a-și ocoli destinul, tot astfel, omul ca ființă cunoscătoare prilejuiește apariția sau stîrnește noile „iraționale" *în* actul său și *prin* actul său de raționalizare.

Aceste linii ale demersului au certe implicații pentru destinul cunoașterii omenești și pentru organonul cunoașterii: o implicație polemică și una constructiv-deschisă. Implicația polemică: dacă „raționalele" nu se integrează *omogen*, pentru că nu sînt ele însele omogene, fiind fisurate sau intercalate la fiecare pas de „iraționale", înseamnă că ele nu justifică postulatul „raționalității integrale", fără rest, a existenței. Invers: dacă „iraționalele" nu se integrează omogen, pentru că nu sînt ele însele omogene, ci sînt originar „în sînul existenței", fisurate și intercalate de către „raționale", ele nu justifică postulatul „iraționalității integrale" a existenței și nu îndreptățesc nici o „formulă" definitivă a „iraționalului" (Lucian Blaga). Aceeași idee, în expresie pozitivă: apariția „iraționalelor" în cîmpul „raționalelor" deturnează *integrarea* acestora de la linia virtuală a unui progres liniar și continuu, după cum posibilitatea și realitatea apariției „raționalelor" în cîmpul „iraționalelor" deturnează *integrarea* acestora de la linia virtuală a unei iraționalități substanțiale, le *dezintegrează* deci din sînul existenței. Dubla intercalare a „raționalelor" și „iraționalelor" în

procesul cunoașterii anulează orice formulă *dogmatică* — raționalistă sau iraționalistă —, deoarece între cele două stări ale existenței nu există graniță definitivă: „linia de deplasare între cele două porțiuni ale existenței, între porțiunea rațională și cea irațională este de o mobilitate deconcertantă, căci nu se deplasează într-un singur sens"[9]. Aceeași intercalare definită și reflectată în „enunțul de relief" merge însă și împotriva *scepticismului* agnostic, care, la limită, este o variantă a dogmatismului și o varietate iraționalistă. Ceea ce înseamnă că în procesul ei global cunoașterea nu se organizează într-un *front comun*, omogen și liniar, iar organonul cunoașterii nu este alcătuit din categorii *definitive*, previzibile sau deductibile analitic. Procesul cunoașterii, așa cum este exprimat în mișcarea „enunțului de relief", poate fi comparat cu o curbă ondulată ce pleacă de la „zero-cunoaștere" și înaintează de-a lungul unei linii *virtuale*, mărindu-și progresiv amplitudinea și în sus spre „rațional", dar și în jos, spre „irațional", fără să se știe dacă ultima ei oscilație tinde spre R sau spre IR. Model intuitiv diferit și de modelul *cercului* (Hegel), și de modelul *spiralei* (Lenin) și de linia *egal-ondulată* (Lucian Blaga). Consonanța dintre planul ontologic și cel epistemologic al *Existenței tragice*, consonanță prezentă în structura enunțului, se definește elocvent pe modelul „insulelor" și al „spațiilor acvatice" folosit de către D. D. Roșca: existența este deconcertantă prin varietatea și complexitatea ei, fiind imprevizibilă prin devenirea ei; ceea ce înseamnă că și în ordinea existenței și în ordinea cunoașterii ei, de sub „spațiile acvatice" *pot să apară* noi „insule", după cum „insulele" configurate *se pot scufunda* imprevizibil sub „apă", fără să știm dacă ultima dimensiune ce configurează continentul infinit al existenței este incertitudinea apei

[9] *Ibidem*, p. 70.

sau certitudinea pămîntului. Două observaţii concluzive:

Am tipologizat concepţia lui D. D. Roşca despre posibilitatea raţionalizării, distingînd trei modalităţi prin care ea se poate petrece (aplicarea unor concepte vechi; re-aplicarea lor dintr-o altă perspectivă; elaborarea de concepte noi). Observăm însă o deplasare de accent în *interesul* lui D. D. Roşca faţă de ele, pentru că în chip discret elaborarea „enunţului de relief" are în vedere mai ales *ultima* modalitate de raţionalizare. Această împrejurare este semnificativă cel puţin în două privinţe: semnificativă mai întîi pentru că ea exprimă şi trădează interesul preferenţial al lui D. D. Roşca faţă de *calitate* şi faţă de *nou*. Semnificativă apoi, pentru că ea exprimă şi trădează o tensiune a conştiinţei tragice, ce se defineşte, aici, pe domeniul ei epistemic, astfel: D. D. Roşca nu manifestă un interes deosebit faţă de primele două modalităţi cînd, de fapt, fondul uriaş de cunoaştere *efectivă*, acumulat de omenire de-a lungul istoriei, s-a realizat, în mare măsură, prin ele; D. D. Roşca manifestă interes preferenţial faţă de a treia modalitate, care, în textul explicit al *Existenţei tragice*, se reduce la ipoteza unor concepte *posibile* — concepte-„proiect" — la a căror elaborare efectivă gînditorul nu s-a angajat. Dar, chiar atunci cînd D. D. Roşca se referă la „istoria inteligenţei", el este extrem de selectiv; el marchează doar momentele *mari*, originar *noi*, creatoare, în care raţiunea şi-a elaborat concepte noi. Dacă am face o analiză specială a acestor momente, am vedea însă că între ele nu apar linii de legătură *evidentă* sau de continuitate, că între ele există — ca să folosim o expresie la care D. D. Roşca recurge într-un alt context, menţionat de noi — doar o „oarecare linie de continuitate".

În al doilea rînd, să observăm o tensiune şi o oscilaţie a epistemologului între două *sisteme de referinţă:* „zero-cunoaştere" şi cunoaşterea absolută. Cînd D. D. Roşca atacă postulatul „iraţionalităţii" existenţei — este chiar cazul studiului *Raţional şi iraţional* — el se raportează preferenţial la „zero-cunoaştere", în raport cu care progresul cunoaşterii şi raţionalizării iese în evidenţă fără echivoc. În schimb cînd atacă postulatul „raţionalităţii existenţei", dincolo de invocarea „faptelor de experienţă" care sînt folosite *egal* împotriva ambelor postulate, el se raportează discret dar preferenţial la limita opusă, limită considerată *imposibil* de atins vreodată, dat fiind faptul că existenţa este infinită în spaţiu, eternă în timp şi imprevizibilă în devenirea ei. Dar semnalarea acestei tensiuni este doar o introducere în analiza *tensiunilor* „enunţului de relief", pe care urmează să le reliefăm după analiza „enunţului de fundal".

5.3. „ENUNŢUL DE FUNDAL"

Sinteza filosofică din *Existenţa tragică* se structurează pe *complementaritatea* a două enunţuri fundamentale, care vizează, din două perspective distincte, aceeaşi existenţă: „marele Tot". Primul enunţ vizează existenţa care poate face *obiectul experienţei* umane, indiferent de natura particulară a acesteia. El vizează, altfel spus, nivelul de relief al existenţei, de aceea l-am numit „enunţ de relief", enunţ cristalizat în propoziţie „Existenţa este şi raţională şi iraţională". Al doilea enunţ fundamental vizează zona existenţei care *scapă* — la un moment dat şi provizoriu — oricărei experienţe determinate. El vizează deci nivelul de fundal al aceleiaşi existenţe, de aceea l-am numit „enunţ de fundal", enunţ cristalizat în propoziţia „Existenţa este inextricabilă". Întrucît existenţa este una, sau „marele Tot" este unul asemeni marelui „foc" heraclitean, cele două

enunțuri, vizînd niveluri distincte ale aceleiași totalități, vor intra într-un raport particular de complementaritate; complementaritate instituită și reinstituită — în mersul gîndirii — prin *acorduri* și *tensiuni*.

Deși formulat discret și la intervale mari ale textului „enunțul de fundal" este omniprezent în *Existența tragică:* el este *alto*-relieful „enunțului de relief", care se configurează cu un *baso*-relief. Relația dintre cele două enunțuri poate fi comparată și cu relația dintre pozitivul și negativul aceleiași fotografii.

Enunțul „Existența este inextricabilă" conține trei determinații care pot fi explicate în trei propoziții distincte și consonante.

Prima: „Existența este infinită în spațiu". De la Cusanus și Bruno, determinația infinității apare în toate filosofiile mari: sau prin semnificația ei *intrinsecă* (natura ei reală), sau prin semnificația ei *extrinsecă* (deci, ca argument pentru o teză sau alta). Pentru D. D. Roșca, infinitatea este mai întîi o determinație *reală* a existenței. Continuator al lui Pascal, D. D. Roșca nu aderă la viziunea newtoniană a spațiului omogen, sau „cutie". Nu aderă nici la viziunea hegeliană care vede în infinitatea extensivă doar „răul infinit". Pe de altă parte, deși se referă la teoria relativității, în studiul *Rațional și irațional,* D. D. Roșca nu dezvoltă implicațiile filosofice ale acestei teorii — care i-ar fi putut oferi, în cîteva sensuri, un bun argument pentru concepția sa fundamentală — deci nu ajunge la teoria „spațiilor variabile". Ideea este sugerată doar. Cu referință la univers, considerat în „totalitatea lui", D. D. Roșca spune: „Căci este foarte probabil că acesta, considerat în proporții din ce în ce mai întinse, devine din ce în ce mai puțin euclidian. Tot astfel, în lumea microscopică sau spectroscopică, noțiunea de spațiu, atît de rezistentă în explicațiile științifice, se volatilizează, își

pierde sensul așa zicînd: mintea nu mai poate crea imagini cu ajutorul noțiunii de deplasare, implicată în ideea de spațiu ca atare"[10].

Deci infinitatea extensivă este văzută ca o determinație reală, dar totodată ea este considerată și *indiciul* varietății calitative a existenței, căci, la alte dimensiuni decît cele obișnuite, *formele* existenței sînt altele și se comportă altfel decît în spațiul nostru finit „obișnuit". Văzută ca indiciu al complexității existenței, determinația infinității este adusă și ca argument împotriva oricărei viziuni definitive, închise și isprăvite, asupra existenței. Căci celor două postulate dogmatice — „Existența este rațională" și „Existența este irațională" — D. D. Roșca le opune, alternativ, nu numai „fapte de experiență" ce le contrazic pretenția la universalitate, ci și enunțul de fundal „Existența este inextricabilă". Apoi infinitatea spațială — văzută tot ca indiciu al complexității existenței — este asociată emotiv în *Existența tragică* și cu *sentimentul* pascalian de neliniște și descumpănire în fața de-necuprinsului.

Infinitatea extensivă reală, constitutivă existenței, are deci trei implicații extrinseci, ea fiind în același timp: indiciu al *complexității* reale și posibile a existenței; *argument* împotriva oricărei perspective ultime asupra existenței; *sursă* de neliniște, de dezorientare în cuprinsul de necuprins al existenței.

A doua propoziție prin care se definește „enunțul de fundal" este aceasta: „Existența este eternă în timp". Timpul nu este — la rîndul lui — înțeles de către D. D. Roșca nici într-o accepție *newtoniană,* ca timp omogen și continuu; nici într-o accepție *hegeliană,* ca unitate între „prezent" și „eternitate"; nici în accepția heraclitiană sau nietzscheană, ca eternă *reîntoarcere* în cerc; și nici în accepția teoriei *re-*

[10] *Ibidem,* p. 88.

lativității, care introduce ideea *variației* timpului. Pentru D. D. Roșca, timpul este *substanța* metafizică a existenței, deci factor de perpetuă creativitate ontică, de „imprevizibilă noutate", bună sau rea. Dacă spațiul infinit este indiciul varietății calitative a existenței (cunoscute sau necunoscute), timpul antrenează *variația* calitativă perpetuă a formelor existenței. Sentimentul de neliniște al lui D. D. Roșca în fața eternității pare să fie mai puternic decît neliniștea în fața nemărginirii spațiale. Tema timpului creator se pare că pleacă și din sugestii bergsoniene, dar cu totul nebergsoniană este accentuarea *fisurilor* ce pot să apară între *prezent* și *viitor*. Apoi, Bergson a asociat timpul cu o substanță ontologică determinată — elanul vital —, dar o astfel de „substanță" nu există pentru D. D. Roșca: locul ei îl ocupă tocmai timpul. Altfel spus, unitatea non-newtoniană între timp și existență merge pînă la limită: timpul este „substanța metafizică" și „stofa intimă" a existenței. Ca și spațiul, timpul apare în viziunea *Existenței tragice* ca factor de variație calitativă și indiciu al *complexității* variabile a existenței, ca *argument* împotriva oricărei viziuni fixe asupra existenței și ca *sursă* de neliniște: neliniște în fața *posibilului* pe care-l antrenează eternitatea. Neliniștea în fața existenței este de obicei cristalizată în propoziția frecventă „Existența este deconcertantă".

Primele două determinații ale „enunțului de fundal" o implică și o susțin pe a treia: „Existența este de o complexitate indiscernabilă pînă la capăt". Dealtfel, termenul „inextricabil" este echivalent cu expresia „complexitate indiscernabilă pînă la capăt". În acest sens, D. D. Roșca, plasticizînd „inextricabilul", compară după cum am văzut existența cu un „ghem" care pe unele porțiuni poate fi depănat, iar pe alte porțiuni rămîne „încîlcit". Inextricabilul este infinita „încîlceală" a existenței, a acestui mare ghem

pe care omul îl deapănă discontinuu, prin reușite și eșecuri. Dacă ar fi să prelungim metafora, am spune că și stofa universului, ca și cea țesută de om — aceeași stofă dacă omul este încorporat, văzut ca moment al „marelui Tot" —, are ceva din destinul pînzei țesute de mitica Penelopă.

Este cazul să stabilim corelația dintre cele două enunțuri — de „relief" și de „fundal" — între care există un raport de *consonanță* și solidaritate, dar și o *distanță*, respectiv o fisură.

„Enunțul de relief" ne spune că existența în toată adîncimea și întinderea ei, în ultima ei esență, prezentă sau viitoare, este și „rațională" și „irațională", și că cele două determinații nu pot fi *delimitate definitiv* una față de alta. Aceasta înseamnă că, în ordinea realului, ele se implică reciproc și la infinit, se *implică indefinit*. Or, din acest punct de vedere, „enunțul de fundal" cristalizează tocmai această implicație ontologică a „enunțului de relief": la nivelul totalității existenței, „raționalul" și „iraționalul" se implică reciproc și inextricabil. Această inextricabilă implicație ontologică a raționalului și iraționalului este confirmată în planul cunoașterii — al raționalizării existenței — tocmai în posibilitatea nelimitată de a descoperi, consecutiv, prezența raționalului în irațional, și invers, a iraționalului în rațional. Dar solidaritatea sau corespondența celor două enunțuri fundamentale se realizează nu numai pe plan *ontologic*, ci ea se dezvăluie și în plan *epistemologic*.

Din punct de vedeere epistemologic „enunțul de relief" se bazează pe tensiunea dintre „acord" și „dezacord" între ordinea rațiunii și ordinea existenței. „Raționalitatea" este un „acord" între cele două ordini, iar „iraționalitatea" este „dezacordul" lor. În același proces de raționalizare este deci prezent și „acordul" și „dezacordul" dintre ordinea gîndirii și ordinea existenței, fiind prezente și „raționalele" și

„iraționalele". „Enunțul de fundal" cristalizează pozitiv tocmai această tensiune epistemologică: ea — tensiunea dintre „acord" și „dezacord" — va rămîne eternă, căci între cele două ordini — a existenței și a gîndirii — nu se poate ajunge niciodată nici la un *acord ultim*, nici la un *dezacord definitiv*. Altfel spus, dacă raționalitatea și iraționalitatea se implică ontic infinit în ordinea existenței, cunoașterea nu poate fi decît o dezvăluire *progresivă* și *contradictorie* a acestei implicații ontice, o dezvăluire virtual eternă, deci bazată oricînd, în orice moment al ei, pe tensiunea dintre „acord" și „dezacord" în ordine epistemologică. Aici, „enunțul de fundal" luminează și susține consonant „enunțul de relief" pe latura lui gnoseologică.

Dar, între cele două enunțuri apare și o distanță, și un raport concurențial ce stă în pragul unei contradicții logic-formale.

„Enunțul de fundal" ne spune că existența este de o *complexitate* infinită: varietatea ei spațială este ne-limitată, ca și variația ei în timp. Dar operînd doar cu două determinații, „enunțul de relief" apare ca o lectură *selectivă* a acestei infinite complexități: „enunțul de relief" descoperă, dar și cristalizează sau proiectează subiectiv o unitate dihotomică în ceea ce este *infinit divers*, și descoperă, respectiv cristalizează sau proiectează subiectiv, două *invariante* (R-IR) în ceea ce este etern *variabil* și *imprevizibil*. Să descriem relația enunțurilor cu referință la copulele „și-și", „nici-nici". Copula „nici-nici" nu apare *expresis-verbis* în „enunțul de relief", deși este prezentă tacit în acesta. Copula „nici-nici" este specifică „enunțului de fundal", enunț care, din acest punct de vedere, apare, la nivel logic, drept un sistem latent și infinit de „nici-nici". Deci orice afirmație pozitivă asupra existenței — inclusiv „enunțul de relief" — este parțială și problematică tocmai

pentru că existența este de o bogăție și de o complexitate infinită. Tensiunea dintre „și-și"—„nici-nici", proprie „enunțului de relief", se distribuie de fapt între „enunțul de relief", care merge explicit pe „și-și", și „enunțul de fundal", care-l concentrează pe „nici-nici". Din acest punct de vedere trebuie să constatăm că „enunțul de fundal" *periclitează* din umbră validitatea universală a „enunțului de relief". Expresia acestei relații concurențiale sau tensiuni între cele două enunțuri fundamentale se dezvăluie în următoarea posibilitate de conversiune: dacă existența — la nivel de *relief* — este și „rațională" și „iraționalã", înseamnă că în *totalitatea* ei ea nu este nici „rațională", nici „iraționalã". În jocul și tensiunea dintre cele două „copule" trebuie să identificăm, pentru că este prezentă, oscilația lui D. D. Roșca între „enunțul de relief" și „enunțul de fundal"; între nevoia de *a afirma* ceva pozitiv despre existență și gîndul secund că orice afirmație este *parțială* și *problematică;* între orientarea spontan-reflexivă a gîndirii și orientarea ei autoreflexivă, autocritică. Văzut într-o perspectivă de posibilă evoluție sau creștere indefinită, „enunțul de relief" periclitează „enunțul de fundal"; gîndit în toate implicațiile și consecințele sale, „enunțul de fundal" periclitează orice enunț determinat, inclusiv „enunțul de relief". Ele sînt nu numai solidare, ci și funciar concurențiale; de aceea spuneam că în echilibrul în care D. D. Roșca le lasă, ele rămîn complementare.

În lumina acestei analize, se dezvăluie fără echivoc două semnificații ultime ale „enunțului de fundal". Prin semnificația sa ontologică, „enunțul de fundal" postulează *infinita bogăție* a existenței și el indică premisa obiectivă a *nevoii* de a parcurge această bogăție. Același enunț, însă, postulează caracterul „inextricabil" al acestei complexități, iar în plan epistemologic el primește astfel o funcție sceptică:

parcurgerea pînă la capăt a complexității existenței *nu este posibilă*. Deci „enunțul de fundal" *orientează* spiritul reflexiv spre complexitatea existenței și, totodată, *limitează* posibilitatea parcurgerii efective a complexității, printr-o limitație sceptică. Prin cele două funcții contradictorii ale sale, „enunțul de fundal" este marcat de contradicția „lucrului în sine" care indică în plan ontologic, dar totodată limitează în plan gnoseologic, accesul cunoașterii la esența lumii.

Dintre diferențele multiple ce despart kantianul „lucru în sine" de „enunțul de fundal", două trebuie precizate: „lucrul în sine" este marcat de diferența fixă și dogmatică dintre nivelul *empiric* și cel *extra-empiric* al existenței, diferență ce devine mobilă în „enunțul de fundal"; apoi, „lucrul în sine" are o semnificație sceptică doar în prima *Critică*, el fiind apoi determinat dogmatic ca „libertate" și ca „Dumnezeu" în celelalte „critici" kantiene. O astfel de dublă implicație dogmatică nu există în „enunțul de fundal" decît în măsura în care am spune că, postulînd complexitatea infinită a existenței și neparcurgînd efectiv această complexitate, „enunțul de fundal" are la bază un latent *dogmatism al complexității*, întrucît complexitatea rămîne doar *indicată* în mod abstract. Dar acest latent dogmatism ontologic — gîndul abstract al complexității ce rămîne doar vizată — se suprapune peste scepticismul gnoseologic al „enunțului de fundal" — dacă enunțul e văzut ca un sistem infinit de „nici-nici" — într-un echilibru *interior* și *entropic* ce marchează și determină oprirea sintezei în faza de „proiect", nedezvoltarea ei. Fiind expresia reflexivă ultimă și cea mai adîncă a orientării autoreflexive și autocritice a gîndirii lui D. D. Roșca, „enunțul de fundal" fixează „limitele de creștere" ale sintezei, tocmai pentru că apare ca o *problematizare* a „enunțului de relief", deci ca o *auto-problematizare* a sintezei.

5.4. MODALITĂȚILE LUI „ȘI-ȘI" (INTERMEZZO METODOLOGIC)

Nu există un „și-și" *paradigmatic*, invariant; există modalități, *istorice* și *logice*, ale lui. Schițăm aici cîteva dintre ele, pentru a încadra contextual și prin delimitare, modalitatea pe care merge D. D. Roșca. Două observații prealabile sînt necesare. Prima: ne interesează copula „și-și" numai cînd este asociată cu enunțuri tematice *semnificative*, deși pentru a-i degaja aspectul sau modalitatea, facem abstracție de conținutul tematic al enunțului în care apare. A doua: una dintre cheile de descifrare și control al modalităților lui „și-și" este comportamentul — locul și funcția — *complementarei* sale, „nici-nici". Iată cîteva modalități specifice ale lui „și-și":

Există un „și-și" *aditiv* sau sumativ. El este prezent în enunțul cartezian: „Existența este întindere și gîndire". Potrivit enunțului, „întinderea" și „gîndirea" sînt determinații distincte: „între una și cealaltă deosebirea este radicală"[11]. Dar ele nu sînt propriu-zis *contrare*, și de aceea existența poate fi văzută și ca „întindere" și ca „gîndire". Distingînd cele două determinații, Descartes a încercat să sesizeze și *corelația* lor: geometria analitică[12] este una dintre expresiile corespondenței celor două ordini care rămîn distincte. Căci „res extensa" și „res cogitans" constituie două „sfere" co-existente, față de care Dumnezeu are rolul unei „simple asistențe"[13]. Jean Laporte arată că subiectul enunțului cartezian — „existența" — n-are semnificația substanțială a unității sau permanenței, ci una indicativă: „tot ceea

[11] Victor Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1921, p. 128.
[12] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, p. 80.
[13] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, pp. 428, 436.

ce există"[14]. În acest enunț, „nici-nici" este doar *implicat* și *neutral;* el poate fi activat polemic împotriva tezelor care ar susține că „existența este întindere", sau că „existența este gîndire", sau că „existența este *unitatea* întinderii și gîndirii", ultimul enunț fiind spinozist.

Există, în al doilea rînd, un „și-și" *originar sintetic.* El apare în sistemul spinozist, în care „res extensa" și „res cogitans" sînt două dintre atributele infinite ale substanței. Spinoza enunță că pentru cunoaștere, substanța apare prin atributele sale: cînd ca „întindere", cînd ca „gîndire", în funcție de perspectiva din care este privită. Dar *în* substanță cele două atribute nu se delimitează: „Lucrul care poate fi mărginit de un alt lucru, îl numesc finit în genul său. Se zice bunăoară că un corp este finit pentru că întotdeauna concepem un alt corp mai mare. Tot astfel o gîndire este mărginită de altă gîndire. Dar corpul nu este mărginit de gîndire nici gîndirea de corp"[15]. În unitatea nemărginită a substanței, atributele ei sînt *identice.* De aceea, substanța poate fi logic văzută ca un *sistem infinit* de „și-și", sistem asimilat însă unei tautologii infinite și originare. Substanța este unul dintre echivalentele moderne ale ființei parmenidiene. De aceea, copulele „și-și", respectiv „nici-nici", au sens doar în ordinea cunoașterii provizorii și relative: diferența dintre ele dispare, și ele se dizolvă în „baia de eter a substanței unice", în virtutea identității substanței cu sine și a unității, fără fisuri, dintre ordinea cunoașterii perfecte și ordinea existenței. Pentru că în sistem nu apare nici diferența („nici-nici"), nici unitatea („și-și"), ci *identitatea* substanței ca Dumnezeu, Hegel a spus că în spinozism „există prea mult Dumnezeu"[16]. Fiind originar și absolut sintetică, aici copula „și-și" este echivalentă cu „tautologia", în care dispare și complementara ei „nici-nici".

Ar trebui să distingem — logic și istoric — o varietate a lui „și-și" ce echivalează cu absența ei, dacă această situație nu ar fi paradoxală. Am văzut că varietățile lui „și-și" depind și de comportamentul complementarei ei „nici-nici". Cazul clasic al scepticismului, și în speță a celui humeian, ne înfățișează posibilitatea unui „nici-nici" *pur,* deci care-l exclude fără echivoc și fără rest pe „și-și". Această situație logică este implicată în celebra critică a conceptului de cauzalitate. Analiza critică humeiană este pur sceptică, deși ea a fost răstălmăcită de unii exegeți (chiar marxiști) în sensul unui dogmatism negativ. De fapt Hume nu afirmă că între „cauză" și „efect" *nu există* o relație interioară și necesară, ci afirmă că noi nu putem pune în evidență *nici prezența,* dar *nici absența* acestei relații. Ceea ce echivalează cu a spune: *poate* că această relație există, *poate* că ea nu există, dar noi nu putem demonstra nici una dintre alternative. Excluzîndu-l categoric pe „și-și", „nici-nici"-ul humeian îl implică pe „poate" în sensul curat al lui Sextus Empiricus, citat de noi într-un capitol precedent. „Poate" implică două alternative, ambele probabile, nici una demonstrabilă. Sensul sceptic — deci nu agnostic — al criticii humeiene este, de altfel, exact înțeles și riguros definit de către D. D. Roșca; împreună cu perspectiva generală pe care gînditorul român o extrage din acest „fapt de gîndire" și care argumentează „enunțul de relief" pe latura sa sceptică. Anume: „să nu afirmăm că există eterogenitate absolută între lumea spirituală și lumea materială. Însăși experiența, delimitată de Hume în mod nu se poate mai curat și

[14] Jean Laporte, *Le rationalism de Descartes,* Paris, 1950, pp. 177, 186, 189.
[15] Spinoza, *Etica,* E. S., București, 1957, p. 41.
[16] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* vol. II, p. 441.

mai clar, ne arată că o depășim nejustificat făcînd această afirmație. Căci din analiza lui Hume nu putem scoate decît următoarea concluzie justificată: nu știm dacă existența este sau nu e rațională. Rezultatele criticii filosofului englez nu comportă decît formulare negativă"[17]. Nu includem deci copula humeiană în seria tipologică a lui „și-și", deoarece ea echivalează cu o suspendare a oricărui „și-și", dar o invocăm pentru a înțelege caracterul *specific* al copulei „și-și" în demersul lui D. D. Roșca.

A treia modalitate a lui „și-și" este *antinomică*, și o identificăm în gîndirea kantiană, mai precis în analiza critică a antinomiilor rațiunii pure[18]. Antinomia se alcătuiește din două propoziții: teză și antiteză. *Consecutiv* sau *alternativ*, pot fi demonstrate atît teza, cît și antiteza. În analiza primei antinomii, Kant arată că se poate demonstra: *și* că lumea este finită, respectiv creată în timp, dar *și* că lumea este infinită, respectiv necreată în timp. Dacă încercăm să gîndim *concomitent* „teza" și „antiteza", apare contradicția. Kant nu crede că realitatea ar putea fi *contradictorie;* de aceea consideră că numai în gîndirea ruptă de experiență apare contradicția, care trebuie înlăturată, acceptarea contradicției fiind un semn de „imoralitate a gîndirii". Deci, în critica sa, Kant pleacă de la premisa lui „sau-sau" — de la principiul identității și a terțului exclus —, trece prin antinomia lui „și-și" și ajunge la o concluzie *sceptică:* suspendarea ambelor teze prin „nici-nici". Dacă ambele propoziții pot fi dovedite („și-și"), înseamnă că ambele sînt false („nici-nici"); „lucrul în sine" este una dintre expresiile acestei suspendări sceptice. Totuși, de la „nici-nici" Kant trece pozitiv la un alt „și-și" în rezolvarea „dialectică" a antinomiilor[19]. El distinge cele două *niveluri* ale existenței și arată că: „tezele" sînt valabile la un nivel, iar „antitezele" la celălalt nivel al existenței. Specificul mișcării kantiene a gîndirii rezidă în faptul că: el *desparte* cele două copule și le întrebuințează *succesiv* și prin opoziție una față de alta, după nevoile — critice sau constructive, deci strategice — ale demersului. Fisura introdusă de Kant între cele două copule nu îndreptățește totuși expresiile excesive ale lui Georges Gurvitch, după care, în gîndirea lui Kant asistăm la o „negare radicală" a dialecticii, sau că aici ar fi prezentă o „dialectică negativă"[20]. Cert este însă că, în demersul kantian, „nici-nici" apare cu o funcție puternică, avînd o finalitate critică și sceptică, dar mediatoare, pregătind un alt „și-și" dogmatic, împotriva căruia Kant nu se mai îndreaptă.

A patra modalitate a lui „și-și" este *sintetic integrativă,* sau *integrativ*-sintetică. Ea este prezentă în filosofia hegeliană. Modalitatea este figurată în *triada* hegeliană, care este expresia formală a conceptului. În interpretarea lui D. D. Roșca — potrivit *nucleului* peren al interpretării — conceptul este unitatea de contrare care: se presupun reciproc după o relație de implicație sintetică; sînt, ca determinații contrare, *ireductibile* unul la altul; sînt *depășite* prin suprimare și conservare într-un termen superior. Conceptul este dinamic, iar desfășurarea lui ia această turnură[21]: dacă este dată *teza,* prin implicație contradictorie apare *antiteza* sa, iar relația lor este tocmai contradicția sau negtivitatea, care se exprimă prin „nici-nici"; de aceea, contrarele sînt depășite în sinteză („și-și"); sinteza, la rîndul ei, apare ca *teză nouă,* din care, prin implicație, apare

[17] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 76.
[18] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, E. S. Buc., 1969, pp. 376—400.
[19] *Ibidem*, pp. 432—459.
[20] G. Gurvitch, *Sociologie et dialectique*, Flamarion, Paris, 1962. pp. 69—79.
[21] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, E.D.P., Buc., p. 684.

antiteza sa, deci o nouă contradicție și un alt „nici-nici", care va fi depășit într-o altă sinteză; care . . . etc., pînă la sinteza finală, care este Ideea Absolută. Definită în limbajul celor două copule, Ideea Absolută este o infinită unitate („și-și"), care conține și depășește o infinită diversitate („nici-nici"). Altfel spus, „nici-nici" este expresia *fisurii* și a negativității interne a contrariilor, iar „și-și" este expresia *depășirii* acestei negativități. Scepticismul este implicat în demersul hegelian, dar este mereu depășit, încît punctul final al demersului și produsul lui este dogmatic: *sistemul* închis este expresia acestui dogmatism. Hegel nu a polemizat cu „nici-nici", care este implicat activ în demersul său dialectic, ci cu „sau-sau", care este o trădare *metafizică*, atît a lui „nici-nici", cît și a lui „și-și". În demersul hegelian, sensul de mișcare a conceptului merge de la „nici-nici" (negativitate activă) spre „și-și" (pozitivitate sintetică) și se isprăvește într-un ultim „și-și", care conține tot drumul parcurs.

Modalitatea a cincea este cea *dogmatică*, în sens creștin. Dogma creștină, modelată de către concilii și teologi, se bazează și ea pe cele două copule. Ele capătă în dogmă o întrebuințare ilogică și irațională, pentru că sînt asociate cu un *conținut neinteligibil*. Dogma „Sfintei Treimi" ne spune că Dumnezeu este și o „ființă", dar și „trei persoane". Problema reală care stă la baza dogmei creștine este aceea a relației dintre „unu" și „multiplu". Datele concrete ale temei fiind *iraționale*, este *irațională* și soluția lor, postulată. În structura dogmei, „nici-nici" este numai implicat neutral, căci dogma este orientată mistic spre „pozitivitatea" lui Dumnezeu, iar „nici-nici", ca expresie a diferenței sau negației, este, am putea zice, particula Diavolului, care separă și dezbină. Particula „nici-nici" este însă activată polemic împotriva *ereziilor*, căci toate ereziile sînt — observă

Engels[22] — revoluționare, sînt încercări de a înțelege și de a traduce *absurdul* dogmei în termeni *logici* și inteligibili. Dogma creștină este ilogică și statică; ea nu se poate îmbogăți nici din interiorul ei și nici din exteriorul ei; căci vrea să „reflecte" ceea ce este infinit *isprăvit* și infinit *absurd* (Dumnezeu).

A șasea modalitate a lui „și-și" este *simbolică*, fiind reprezentată de varianta blagiană a dogmei ca „tip de ideație". Blaga pleacă de la alte conținuturi tematice decît cele creștine; de la contradicțiile și paradoxurile ce apar în *științele* moderne. Și crede că aceste paradoxuri sînt ilogice și trebuie postulate ca atare; deci, ca expresii ale *misterului*. Între caracterul corpuscular și ondulatoriu al luminii — ambele dovedite experimental — apare o contradicție; contradicția este ilogică, nu poate fi asimilată de logica noastră umană, ca atare ea urmînd să fie postulată ca *mister*. După cum a arătat D. D. Roșca, gîndirea lui Lucian Blaga nu merge pe rezolvarea contradicției, ci pe fixarea ei ca „irațională" *invariantă*. Deși Lucian Blaga pleacă de la datele certe ale cunoașterii științifice, „antinomia transfigurată" se deschide *simbolic* și nu reflectoriu spre realitatea desemnată și *reflectată* de datele științei. Deci, formula dogmatică nu dezvoltă, prin generalizare, coeficientul de reflectare al științelor, ci le speculează dificultățile provizorii, momentul lor de „parțială adecvare" în raport cu realitatea reflectată. În „antinomia transfigurată", „nici-nici" este implicat și suprapus peste „și-și"; coincidența lor nu este decît expresia „logică" a *misterului*. Încercarea de a vedea în „antinomia transfigurată" un echivalent sau analogon al „principiului complementarității"[23] ni se pare eronată. Blaga purifică dogma creștină de con-

[22] Fr. Engels, în Marx-Engels, *Opere*, vol. VII, E.P. București, 1960, p. 371.

[23] T. Tőro, *Fizică modernă și filosofie*, Facla, Timișoara, 1973, pp. 36—37.

ținuturile ei și o aplică direct la alte conținuturi, noi; dar tipul de ideație dogmatică este *static* și *ilogic*, pe cînd datele științelor sînt fundamental *variabile și raționalizatoare* prin semnificația lor dată, ca și prin finalitatea lor ultimă, chiar dacă trebuie să treacă și tocmai pentru că *trec prin* contradicții și paradoxuri.

A șaptea modalitate a lui „și-și" este reprezentată de *„principiul complementarității"* elaborat de către fizicianul Niels Bohr, care propune prin acesta o nouă „filosofie a fizicii"[24]. În elaborarea principiului, Bohr a plecat de la „paradoxul" luminii și apoi l-a extins și la alte domenii de realitate și investigație. În esență, principiul complementarității ne spune că dezvăluirea caracterelor luminii depinde *și* de condițiile *experimentale* în care ea este analizată: „Ca urmare, evidențele obținute în diferite condiții experimentale nu pot fi înțelese în cadrul unei singure reprezentări. Ele trebuie considerate *complementare;* în sensul că numai totalitatea fenomenelor îngăduie epuizarea informației posibile despre obiecte"[25]. Ideea marelui fizician este adîncă și clară, ea încercînd să integreze pozitiv și implicațiile sceptice ale „relației de indeterminare": proprietățile unui fenomen trebuie să fie studiate în diverse *sisteme de referință* experimentală; datele obținute sînt complementare; deci, din nici o perspectivă, fenomenul nu poate fi epuizat, căci datele obținute depind de sistemul experimental de referință (Heisenberg); dar, datele în *ansamblul* lor nu sînt subiective, pentru că se referă la *același* fenomen, încît pe această cale „se înlătură paradoxuri aparente". În interpretarea lui Hutten și cu referință la paradoxul luminii: „O descriere unică este

[24] G. Gramov, *Biografia fizicii*, E.S., București, 1971, p. 294.

[25] Niels Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, E.S., Buc., 1969, pp. 56—57.

lipsită de contradicții, dar incompletă. O descriere «dublă» este completă, dar contradictorie. Contradicția se naște din logica celor două concepte"[26]. Ca și Bohr, Hutten sugerează că paradoxul apare și pentru că la o realitate nouă se aplică vechile concepte, clasice și insuficiente, ceea ce a sugerat și D. D. Roșca, avansînd ipoteza necesității unor *noi concepte* raționalizatoare. În „principiul complementarității" copula „nici-nici" este implicată neutral, ca în enunțul cartezian. Activitatea ei nu poate fi decît colocvială și incidentală, pentru că fizicianul este fundamental preocupat de investigația, succesivă sau alternativă, oricum *continuă* și *pozitivă*, a fenomenelor. Apropierea dintre ideea lui Bohr, potrivit căreia un fenomen trebuie studiat din variate sisteme de referință experimentală, și tehnica „gîndirii perspectivale" pe care merge D. D. Roșca, este evidentă.

Dintre modalitățile lui „și-și" schițate pînă acum, primele patru apar în contexte de gîndire *rațională filosofică;* celelalte două, într-un context de gîndire *irațională;* iar ultima, într-un context de gîndire rațională *științifică*. Ele au un punct *comun* dincolo de diferențele mari și evidente ce le despart: prin semnificația lor intrinsecă, prin aria de referință și prin finalitatea lor, ele sînt *„dogmatice"* în diverse grade, dogmatice în sens noncreștin, deci general-filosofic, dogmatice în sensul că sînt, în primă și ultimă analiză, *afirmative*. Tuturor acestor modalități li se poate deci contrapune formula sceptică antică (Phyron, Sextus Empiricus), sau modernă (Hume), gînditori care, plecînd de la diversitate sau variație („și-și"), extrag din ele o implicație sceptică („nici-nici") și rămîn la ea (suspendarea judecății prin „nu știu dacă A sau B"). Facem abstrac-

[26] Ernst H. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, Ed. Enciclopedică, București, 1970, p. 39.

ție de faptul că scepticismul este și el un dogmatism cu semnul minus în față, tocmai pentru că se cristalizează în propoziția amintită: scepticismul radical și consecvent nu poate fi decît *tăcerea*.

Or, modalitatea pe care merge D. D. Roșca este incontestabil nouă și *originală*, căci se bazează pe tensiunea dintre „și-și" — „nici-nici", tensiune potrivit căreia, după cum am arătat: dogmatismul latent al lui „și-și" este prevenit și limitat prin „nici-nici", iar scepticismul latent al lui „nici-nici" este prevenit și limitat prin „și-și", fără să se ajungă la un ultim „și-și" (dogmatism dualist) sau la un ultim „nici-nici" (scepticism). În absența unui cuvînt mai potrivit, vom spune despre această modalitate că este *euristică*, în sens logic, nu retoric. Modalitatea este: *rațională* prin tema pe care o angajează (R — IR); este *filosofică* și *științifică* prin aria ei de referință, căci se deschide și spre „fapte" și spre „marele Tot"; și este *euristică* prin finalitatea ei nefixată, necristalizată, deschisă. Problema modalității *dialectice* a lui „și-și" este extrem de complexă și ea nu poate fi dezvoltată aici. Expunerea ei dezvoltată reclamă o prealabilă inventariere și analiză critică a tuturor „procedeelor dialectice"[27] prezente în procesul cognitiv.

5.5. TENSIUNILE „ENUNȚULUI DE RELIEF"

Tensiunea este o contradicție: dialectică în substanța ei, dar putînd să alunece ușor într-o contradicție logic formală. Tensiunile generează și orientează sensul de mișcare a „enunțului"; în real sau posibil, în cerc sau liniar. Identificăm în structura „enunțului de relief" următoarele tensiuni:

[27] G. Gurvitch, *op. cit.*, p. 245—285.

Prima care se reliefează este tensiunea dintre determinațiile lui de bază, care sînt opuse; fie ele particulare (r-ir) sau universale (R — IR). În „rațională" se exprimă *acordul* dintre ordinea existenței și ordinea gîndirii, iar prin „irațională" se exprimă *dezacordul* dintre cele două ordini. Prima tensiune se instituie deci ca tensiune *între* acord și dezacord; ea are o semnificație ontologică-epistemologică. Între cele două momente există un echilibru, dar, în ultimă analiză, accentul se deplasează spre dezacord, spre „fisură". De altfel, numai această „fisură", ce se reformulează mereu între cele două ordini, face posibilă mișcarea „enunțului".

A doua tensiune se instituie între semnificația *extrinsecă* și semnificația *intrinsecă* a aceluiași enunț. Prin valoarea particulară a determinațiilor sale (r, ir), enunțul este deschis spre „faptele de experiență, iar prin valoarea universală a determinațiilor sale (R, IR), enunțul se mișcă pe un plan propriu, generalizant. Dar determinațiile particulare sînt *limitate* și *variabile*, pe cînd cele universale sînt *nelimitate* și *constante*. În această tensiune, accentul cade pe particulare, care sînt *reale*, pe cînd universalele sînt *nominale*. Această tensiune este *epistemologico*-ontologică și ea stă în pragul unei contradicții: căci particularele (r, ir) sînt *provizorii*, pe cînd universalele sînt *constitutive* existenței, deci substanțiale și potențial omogene. Apare deci o contradicție între afirmația că determinațiile R — IR sînt *constitutive* existenței, că sînt înscrise în „stofa" ei, și afirmația că particularele (r, ir) sînt *provizorii* și pot fi descoperite una în alta, sau una sub alta.

A treia tensiune este pur *ontologică*. Universalele (R — IR) sînt plămădite după modelul *ființei*, căci sînt constante, iar particularele sînt plămădite după modelul *devenirii*, căci sînt variabile. La un nivel mai adînc, dar în prelungire: posibilitatea de a delimita precis și la un moment dat rațonalitatea de

iraţionalitate (r =/= ir; R =/= IR) se întemeiază pe gîndul implicit al *fiinţei,* iar afirmaţia că ele nu pot fi delimitate definitiv se întemeiază pe gîndul *devenirii.* În tensiunea dintre „fiinţă" şi „devenire", accentul cade pe *devenire,* timpul fiind „stofa" sau „substratul metafizic" al existenţei. Această tensiune este inerentă oricărei filosofii mari; fiecare dintre ele se particularizează şi prin deplasarea accentului spre una sau spre alta dintre cele două determinaţii, respectiv concepte. În filosofia lui Lucian Blaga, care trăieşte şi el într-un „climat heraclitean", accentul cade în ultimă instanţă pe *fiinţă:* în ultimă analiză „Marele Anonim" este configurat după modelul *fiinţei.*

A patra tensiune este *metodologică.* D. D. Roşca a arătat că la baza postulatelor dogmatice stă o operaţie de *extrapolare.* Noi sugerăm că operaţia primă, ce precede extrapolarea, este de fapt *reducţia* tacită a experienţei, a *complexului epistemic* concret. Oare la baza „enunţului de relief" nu stă o prealabilă operaţie de *reducţie* a experienţei? Credem că da, şi iată în ce sens: comparativ cu cele două postulate care privesc experienţa reală şi posibilă *sau* pe „partea" ei raţională, *sau* pe „partea" ei iraţională, „enunţul de relief" este *integrativ,* nu reductiv, căci conţine ambele „părţi" sau feţe ale experienţei. Dar, „faptul" de experienţă (orice „fapt") este specific şi polivalent, încît, în raport cu „faptul", „enunţul de relief" este *reductiv,* căci priveşte orice „fapt" *real* sau *posibil* din unghiul celor două determinaţii: „raţional" şi „iraţional". Cele două determinaţii sînt esenţiale, dar sînt *selective,* fatal selective, şi lor le scapă *restul* concret şi specific al „faptului", *rest* care poate prilejui şi alte interpretări filosofice. Enunţul se bazează deci pe o *reducţie prealabilă* a experienţei şi, în consecinţă, fiind reductiv, nu este numai generalizant, în raport cu totalitatea existenţei, ci şi *extrapolant.* În determinaţiile generice

(R — IR), funcţia de *generalizare* şi funcţia de *extrapolare* se suprapun, dar nu se identifică, nici nu se asimilează una pe alta, ci coexistă şi pot fi delimitate. Această interpretare este întru totul solidară cu concepţia lui D. D. Roşca despre *orice* sinteză filosofică (în care extrapolarea intervine fatal) şi despre „faptul" de experienţă (căci nu există „fapt" pur, „faptul" implică „perspective" de interpretare). Noi n-am făcut aici decît să repliem două enunţuri metafilosofice ale lui D. D. Roşca la „enunţul de relief" original elaborat de către acelaşi gînditor.

A cincea tensiune este *logică.* Ea este tensiunea dintre cele două copule, „şi-şi" — „nici-nici", tensiune încifrată în structura logică a enunţului. Copula „şi-şi" este potenţial *dogmatică;* dacă ar funcţiona singură, ea ar conduce — la limită — „enunţul de relief" la un dogmatism *dualist.* Dar copula complementară „nici-nici" este potenţial *sceptică,* şi dacă ar funcţiona singură, ar conduce — la limită — enunţul la un „misticism" ontologic de esenţă nereligioasă (unitate nediferenţiată) şi la un scepticism epistemologic radical (suspendarea judecăţii). Echilibrul fragil şi dinamic al enunţului se bazează pe tensiunea reciprocă dintre cele două copule opuse, în care: copula „nici-nici" apare ca o *limitare* şi *prevenire* a riscului dogmatic implicat în „şi-şi", iar „şi-şi", la rîndul ei, apare ca o *prevenire* şi o *limitare* a pericolului sceptic implicat în „nici-nici". Dar, tocmai tensiunea şi jocul dintre cele două copule dezvăluie faptul că dintre cele două pericole pe care le previne „enunţul" în mişcarea sa, pericolul *sceptic* ce îl pîndeşte din interior şi exterior este mai mare decît cel dogmatic.

A şasea şi ultima tensiune a „enunţului de relief" este *evaluantă.* În ordinea instituirii enunţului, ea este de fapt prima tensiune, *generativă.* Ea se exteriorizează şi se dezvăluie în prima tensiune care se reliefează sau se vede în discurs: aceea dintre deter-

minațiile opuse R-IR, cu care am început. Tensiunea evaluantă este tensiunea dintre *nevoia de sens* și conștiința că acest sens este *problematic,* dacă nu cumva *imposibil. Nevoia* de sens și *descoperirea* sensului se realizează prin particulare ($r_1, r_2 \ldots r_x$) și se cristalizează în universala R. *Conștiința* non-sensului se *realizează* și se *confirmă* prin particularele opuse ($ir_1, ir_2 \ldots ir_x$) și se cristalizează în universala IR. Jocul determinațiilor opuse ne spune că în tensiunea conștiinței tragice ce se mișcă *între* sens și non-sens, sensul rămîne *problematic.*

Cîteva observații finale la acest paragraf pot pune în evidență relațiile dintre tensiunile descrise.

În primul rînd, tensiunea *evaluantă* este — chiar potrivit gîndirii metafilosofice a lui D. D. Roșca — *originară* și *generativă.* Celelalte tensiuni sînt forme de expresie și de cristalizare specifică ale sale, pe diverse planuri, care — după cum ușor se poate observa — fiind planuri ale „enunțului de relief", sînt totodată planurile *fundamentale* ale sintezei filosofice.

În al doilea rînd, există o *corespondență* între tensiunile descrise, pe diverse planuri: oricare tensiune este solidară și poate fi pusă în corespondență biunivocă cu oricare altă tensiune. Din acest punct de vedere, unitatea interioară și ultimă a „enunțului de relief" și a *Existenței tragice* este unitatea unei *tensiuni* reformulate pe toate planurile sintezei.

În al treilea rînd, tensiunea se instituie între două ramuri (A și B), ramuri care stau în *echilibru.* Dar echilibrul fiecărei tensiuni înregistrează, după cum am sugerat, o deplasare de accent care merge în același sens: *dezacordul* (IR) este mai mare decît *acordul* (R) dintre ordinea gîndirii și a existenței; *particularele* sînt mai consistente și mai reale decît *universalele; devenirea* este mai reală decît *ființa; extrapolarea* este mai tare decît *generalizarea: „nici-nici"* este mai puternic decît *„și-și",* deși nu iese

în evidență; convingerea că existența în totalitatea ei *nu are un sens* ultim este mai puternică decît *nevoia de sens.* Unitatea „enunțului de relief" și a *Existenței tragice* nu este, deci, numai unitatea unei tensiuni, ci și a deplasării discrete de *accent* ce se petrece în fiecare tensiune.

În concluzie: prin completitudinea planurilor pe care se reformulează tensiunea și prin caracterul echilibrat al tensiunii, care are substanță dialectică, sinteza propusă de *Existența tragică* este clasică și dialectică; prin relația efectivă (nu numai postulată în plan metafilosofic) de generare de la tensiunea evaluantă la cea epistemologică și prin deplasarea de accent spre una dintre ramurile tensiunilor ei, aceeași sinteză este nonclasică și nondialectică.

Caracterul nondialectic al sintezei se dezvăluie, după cum sugeram, tocmai prin *alunecarea* tensiunii *spre* contradicția logic-formală.

5.6. PATRU OBSERVAȚII CRITICE

Am analizat *mișcarea* și *tensiuunile* interne ale „enunțului de relief". Enunțul este riguros și subtil; el pare inatacabil. Înainte de a trece la analiza perspectivelor prin care D. D. Roșca îl argumentează pozitiv și exoteric, vom schița patru ipoteze critice de principiu la adresa lui, pe care, din acest moment, le vom dezvolta paralel cu expunerea restului problemelor pe care le angajează sinteza *Existenței tragice.*

Prima observație critică. D. D. Roșca afirmă că în orice zonă raționalizată printr-un *concept* raționalizator (să zicem $C—r_1$) poate să apară o nouă irațională (ir_1) care necesită un alt concept raționalizator ($C—r_2$). Problema, simplă dar delicată, care se pune aici este: „irațională" apărută într-o zonă rațională *anulează complet* raționalitatea acesteia, respectiv *validitatea* conceptului raționalizator

constituit ($C—r_1$), sau nu? D. D. Roșca nu răspunde concludent la această latentă problemă a discursului său. Credem că la această latentă întrebare pot fi date trei răspunsuri de principiu. Primul: noua iraţională anulează *complet* vechea raţională, care devine astfel superficială, aparentă: concluzia este sceptică epistemologic și iraţionalistă ontologic. Al doilea: noua „iraţională" *nu afectează* vechea „raţională", deci noua „iraţională" este aparentă, relativă la starea momentană a cunoașterii: ea va fi raţionalizată precis printr-un concept raţionalizator deja constituit; concluzia este optimistă epistemologic și raţionalistă-dogmatică ontologic. Al treilea: noua „iraţională" afectează vechea „raţională", dar nu complet, ci *parţial*, în sensul că o reduce la condiţia unei „raţionale" *particulare* și *parţiale*. Aceasta înseamnă că vechiul concept raţionalizator ($C—r_1$) nu este anulat sau complet înlocuit de noul concept raţionalizator ($C—r_2$); că, deci, adevărurile ştiinţifice nu intră — odată cu progresul ştiinţei — la „lada cu vechituri a istoriei ştiinţei", ci se integrează prin continuitate și discontinuitate într-un front *organizat* de cunoaștere constituită și validă, deși ea se restructurează mereu. Un exemplu clasic: fizica relativistă nu anulează fizica newtoniană, ci o reduce la condiţia unui *caz particular* valabil într-un anumit sistem de referinţă particular. În formulare generalizată și dialectică: adevărurile validate prin controlul logic, prin experienţă și prin practică, nu sînt infirmate de noile adevăruri, care descriu *aceleași* fenomene văzute din alte sisteme de referinţă — mai cuprinzătoare și mai adînci —, ci le reduc la condiţia unor adevăruri parţiale, care conţin însă și semnificaţii absolute (valabile oricînd și oriunde fenomenul se petrece în aceleași condiţii). Or, D. D. Roșca, cu referinţă la cele două determinaţii (R-IR), rămîne la tensiunea și suspensia lui „și-și" — „nici-nici", deci la o tensiune neorientată epistemologico-ontologic *spre* raţionalitate sau *spre* iraţionalitate, tocmai pentru că soluţia epistemologico-ontologică și logică dată temei este marcată de tensiunea evaluantă a conștiinţei tragice, care se zbate *între* „sens" și „non-sens".

A doua observaţie critică. Dacă de-a lungul istoriei cunoașterii — și în special a cunoașterii ştiinţifice — se vădește că toate conceptele raţionalizatoare (și în special legile ştiinţifice) se integrează prin completare sau prin continuitate-discontinuitate, atunci este mai legitim să tragem concluzia că existenţa în totalitatea ei este mai degrabă „raţională" decît „raţională și iraţională". Cu precizarea esenţială că nu există o „raţionalitate" *standardizată* a existenţei; dacă formele existenţei sînt de o varietate calitativă infinită, trebuie să presupunem — presupunere adeverită tocmai de istoria cunoașterii — că și formele ei de *raţionalitate (legitate)* sînt de o *varietate* calitativă infinită. Subtilul epistemolog care este D. D. Roșca a *indicat* această posibilitate de interpretare[28], dar a *renunţat* la ea, iar subtextul renunţării stă tot în tensiunea evaluantă a conștiinţei tragice, care se mișcă între „sens" și „non-sens".

A treia observaţie critică. Am văzut că prima tensiune a „enunţului de relief" se instituie între semnificaţia *particulară* (r, ir) și semnificaţia *universală* (R — IR) a determinaţiilor de bază ale enunţului. Această tensiune conţine un paradox latent și stă în pragul unor contradicţii. Căci universalele (R — IR) sînt constitutive și substanţiale — sînt determinaţii *ale* existenţei —, și totuși ele n-au consistenţă ontologică, pentru că prin particulare (r — ir), trec una în alta și ies una din alta, în funcţie de nivelul raţionalizării umane. Care este rădăcina acestei contradicţii? Pentru a facilita analiza enunţului, noi

[28] D. D. Roșca, *Existenţa tragică*, p. 72.

ne-am referit — prin punere între paranteze — numai la semnificația *epistemologică* a determinațiilor lui, nu și la cea *evaluantă*, care definește relația dintre „existență" și „valoare", „ideal" și „realitate" . . . etc. Or, părerea noastră este că, deși structura logică a determinațiilor (r—R); (ir — IR) este modulată după relația P — G, totuși particularele și universalele nu sînt elaborate din *același* punct de vedere. În sensul că: particularele sînt elaborate avîndu-se în vedere mai ales procesul concret al *cunoașterii*, iar universalele sînt elaborate, discret, avîndu-se în vedere mai ales relația umană de *valorizare concretă*, practică, a existenței. Și aceasta pentru că relația de cunoaștere se bazează pe un raport reflectoriu, ideal și informațional, deci fără consistență *substanțială*, pe cînd valorizarea existenței implică un raport practic, *substanțial*, deci o modelare a ceea ce este omogen, inerțial, deci a substanțialității materiei. Astfel încît, o „irațională" *epistemică* nu anulează o veche „rațională", dar o „irațională" *existențială* (catastrofă, război etc.) anulează complet o rațională valorică, o valoare umană. Dar această nonsimetrie explică suplimentar enigma interioară a *Existenței tragice;* în elaborarea determinațiilor și structurii „enunțului de relief", D. D. Roșca pleacă de fapt de la experiența *evaluantă* (de la o anumită relație — concretă, constatată — dintre „ideal" și „realitate", „valoare" și „existență"), așa cum se prezintă ca nemijlocit în contextul real în care trăiește autorul și în experiența lui de viață, iar datele acestei experiențe sînt discret transferate și modelează din umbră, ca o *matrice*, interpretarea experienței epistemice, deci a procesului cunoașterii. De aici: și echivocul în care lasă tema epistemologică a relației „rațional"-„irațional" și contradicția latentă dintre *variația* particularelor și *omogenitatea* universalelor. Se poate observa că această interpretare critică este făcută exact în spiritul concepției

lui D. D. Roșca despre relația dintre „judecata de valoare" și „judecata de existență"; dar, deja am ieșit din spiritul concepției sale, pentru că nu mai avem în vedere doar tensiunea evaluantă a conștiinței tragice, ci sugerăm experiența obiectivă și socială care a modelat conștiința tragică.

A patra observație critică. Încercînd să evite atît dogmatismul cît și scepticismul, „enunțul de relief" este pîndit de *ambele pericole*, pe care încearcă să le evite. Critica adresată celor două postulate dogmatice — adresată dogmatismului lor — este radicală, și în mai multe privințe, validă. Dar, „enunțul de relief" este pîndit de un dogmatism *latent*, tocmai pentru că *se* cristalizează și cristalizează *inclusiv* determinațiile sale de bază (R—IR); ceea ce înseamnă că orice experiență, reală sau posibilă, va fi interpretată prin *prisma invariantă* a celor două determinații, fatal selective și parțiale. Tocmai pentru că a intuit acest latent pericol, D. D. Roșca nu a dezvoltat *Existența tragică*, suspendînd-o în *starea* de „proiect". Cele două pericole *coincid* și se exteriorizează în acest paradox al formei de elaborare, menționat deja: fiind „proiect" de sinteză, *Existența tragică* este sinteză deschisă, deschisă spre propria ei dezvoltare, dar suspendată totuși în starea „proiectului", închisă în deschiderea ei. Este cazul să punem în evidență, într-o privire sintetică, „virtualitățile" și „limitele" celor două *determinații* care concentrează tocmai virtualitățile și „limitele de creștere", interioare și fatale, ale sintezei.

5.7. VIRTUALITĂȚI ȘI LIMITE

Toate *calitățile* intrinseci ale celor doi termeni fundamentali (R — IR) sînt pîndite de anumite riscuri și *limite* virtuale. Punct cu punct, punct contrapunct, vom trece în revistă aceste calități și riscuri sau limite de principiu:

În primul rînd și în teză: prin sfera lor *largă* de cuprindere, cei doi termeni sînt de extremă *generalitate* și deci fundamental filosofici; ei îngăduie, prin această a lor primă calitate, elaborarea unei sinteze largi care să vizeze *totalitatea* existenței. Formulînd această primă calitate în expresie metaforică, vom spune: cei doi termeni alcătuiesc literele unui alfabet cu care existența poate fi lecturată continuu, pe toată întinderea și în toată adîncimea ei, indefinit. Tot în primul rînd, dar în antiteză: tocmai pentru că sînt extrem de generali, cei doi termeni închid în ei și deschid dincolo de ei pericolul unui anumit grad de *formalism:* pericolul ca diversele forme *specifice* ale existenței să fie văzute *doar* ca forme ale „iraționalului" sau ale „raționalului", deci nu prin concretul și complexitatea lor specifică, ci prin *participarea* lor la cele două determinații generale. Gradul acestui risc este măsurat tocmai de enunțul „Existența este inextricabilă", care, într-o formă generală, ne spune *cum* este existența *în afară* de faptul că este „rațională și irațională". Exprimînd acest risc în formulare metaforică: deși este universal, alfabetul celor două categorii este simplu și rezumativ; el oferă posibilitatea unei lecturi nu numai selective, ci și *rezumative* a existenței. Pînă la un punct, acest pericol este prevenit de către D. D. Roșca prin introducerea în discurs a particularelor („raționalele" și „iraționalele"), dar nu este, după cum vom vedea, înlăturat definitiv.

În al doilea rînd și în teză: faptul că cele două determinații fundamentale au, fiecare în parte, cîte trei *semnificații calitative* și se deschid spre trei *niveluri* ale existenței, angajează posibilitatea unei concepții filosofice *complexe,* noncontemplative, în care „reflectarea" și „atitudinea" sînt recunoscute ca modalități specifice și la fel de legitime ale raportării conștiinței la lume. Este deci eliminată

eroarea filosofică tradițională, care ia ca punct arhimedic și etalon de măsură a raportului dintre om și lume cunoașterea pură, eroare care reduce toate formele umane de experiență *la* și le evaluează *prin* raportare deschisă sau discretă la experiența cognitivă, la *idee.* În filosofiile contemplative și raționalizante, această ierarhizare valorică a formelor experienței sub experiența cognitivă este aproape o axiomă. Dar, și în antiteză: cele trei semnificații — epistemologică, valorică și metafizică — cu care D. D. Roșca investește termenii „rațional"-„irațional" stau numai în aparență pe un plan de echilibru și de egalitate valorică. Între cele trei semnificații, D. D. Roșca introduce o *ierarhie discretă* și o ordine de *determinare* inversă celei cu care ne-a obișnuit filosofia contemplativă. D. D. Roșca recunoaște și afirmă explicit că orice experiență cognitivă — chiar și cunoașterea științifică — are la bază elemente de finalitate și de *evaluare,* că în filosofie, specifică și esențială este „atitudinea lirică". Aplicînd această ierarhizare metateoretică și metafilosofică la conținutul *Existenței tragice,* la relația dintre cele trei semnificații ale termenilor „rațional"-„irațional", vom extrage concluzia legitimă pe care am sugerat-o în al doilea capitol al lucrării; întrebarea fundamentală pe care D. D. Roșca și-o pune ca autor al *Existenței tragice* este întrebarea dacă „existența are sau nu are un sens ultim?", deci o întrebare metafizică și cu o semnificație evaluantă, legată de *sens.* Această întrebare, ca și răspunsul pe care D. D. Roșca îl dă de la bun început, deci înainte de scrierea textului *Existenței tragice,* dirijează discret și subtextual toate analizele concrete și exoterice (persuasive și demonstrative) ale *Existenței tragice.* Formulat pe scurt și în expresia autorului, acesta este riscul de a *selecta* și a *interpreta* faptele de cunoaștere în funcție de o anumită atitudine luată în fața existenței; filosofia devine astfel „încercare de argu-

mentare", cu „mijloace" luate din cunoaștere, a unei anumite „atitudini lirice" în fața existenței.

În al treilea rînd și în teză: determinațiile „rațional"-„irațional" sînt *distincte* și *polare*, deci potențial *sistemice;* ele alcătuiesc un ax de coordonare în jurul căruia se poate elabora o concepție filosofică sistematică sau coerentă și amplu desfășurată. În formularea metaforică: cele două categorii alcătuiesc un alfabet cu ajutorul căruia se poate *elabora* un text distinct, coerent, amplu. În al treilea rînd, dar în antiteză: cele două determinații polare sînt co-relative și *inter-schimbabile*, se convertesc reciproc și imprevizibil una la alta, încît limitează posibilitatea unei *integrări* conceptuale și sistematice a conținuturilor raționale, cu atît mai mult cu cît semnificațiile epistemologice și axiologice ale termenilor interferează sau se pot contrazice în ordinea realului, după cum am văzut. Exprimînd această limitare de principiu în limbaj metaforic: cele două determinații sînt litere ale unui alfabet mobil, în care: literele își schimbă poziția în cuvînt și cuvintele își schimbă poziția în frază tocmai în actul scrierii textului, încît textul inteligibil în intenție și în prima lui rostire își poate anula imprevizibil transparența chiar în momentul scrierii. Încît enunțul de fundal „Existența este inextricabilă" poate fi văzut și ca o consecință limită a caracterului corelativ și interschimbabil al celor două determinații fundamentale. În acest sens, legătura dintre cele două enunțuri se realizează astfel: „existența este inextricabilă" pentru că *nu știm* dacă, în ultima ei instanță, este „rațională" sau „irațională". În acest caracter corelativ și interschimbabil al determinațiilor „rațional-irațional" trebuie văzută cauza *teoretică* pentru care, potrivit *Existenței tragice*, nu este posibilă o lectură completă a existenței, dar și una din cauzele pentru care *Existența tragică* nu a fost continuată din faza de *„proiect"* la faza de sinteză *dezvoltată*.

6. PERSPECTIVE DE ÎNTEMEIERE POZITIVĂ

Dată fiind relația de *complementaritate* dintre latura critică și latura pozitivă a *Existenței tragice*, „perspectivele" de întemeiere pozitivă a ei sînt identice cu cele de analiză critică a postulatelor dogmatice. Numai că: nici pe latura critică, nici pe cea constructivă, ele nu sînt introduse într-o ordine sistematică, ci sînt alternate și intercalate într-o textură complexă.

6.1. PERSPECTIVA ȘI „FAPTELE"

Prima perspectivă explicită de elaborare pozitivă a sintezei este aceea a „faptelor"; a „faptelor de experiență" și a „faptelor de gîndire". Ea stă în strînsă legătură cu argumentul „părții" și „întregului", pentru că angajează relația de interpretare a „faptelor" ca părți semnificative ale unui întreg, „marele Tot". Perspectiva *concretă* care stă la baza interpretării „faptelor" evocate și invocate în *Existența tragică* este „enunțul de relief". Vom analiza deci: *unitatea* sau acordul dintre „enunț" și „faptele de experiență"; apoi *tensiunile* latente ce apar în această relație; în sfîrșit, *deplasările* discrete de accent ce se petrec în interiorul ei și implicațiile acestora.

6.1.1. **Acordul dintre „enunț" și „fapte".** Acordul dintre „enunțul de relief" și „faptele de experiență" se realizează în cel puțin *trei* sensuri. Să începem cu

cel secundar, care face legătura dintre latura critică și latura afirmativă a „enunțului".

Am văzut că „enunțul de relief" se instituie printr-o critică egală, adresată celor două postulate dogmatice. Strategia subtilă a întrebuințării „faptelor de experiență" în demersul global al *Existenței tragice* ia această turnură: o „rațională" este adusă ca argument *categoric* împotriva „postulatului iraționalității" existenței; ca argument *posibil* dar parțial pentru „postulatul raționalității" integrale, și ca argument *cert* dar parțial al „enunțului de relief". Invers: o „irațională" este adusă ca argument *categoric* împotriva „raționalismului dogmatic", ca argument *posibil* dar parțial pentru postulatul „iraționalismului dogmatic" și ca argument *cert* dar parțial al „enunțului de relief". În virtutea acestei strategii, apariția în cîmpul experienței a unor „raționale" și „irațională" noi echivalează cu progresiva *anulare* a celor două postulate și cu progresiva *întemeiere* sau validare a „enunțului de relief", care, avînd două ramuri, este întemeiat pe o ramură de „faptele" care anulează unul dintre postulate și este întemeiat pe ramura complementară de „faptele" care anulează postulatul opus. Acum, legătura directă dintre „enunțul de relief" și „fapte" comportă două sensuri de realizare: unul *intensiv* și altul *extensiv*. Să începem cu sensul intensiv. Ca orice enunț filosofic, și „enunțul de relief" are o structură *matriceală*, alcătuită din *constante* și *variabile*, prezente în matricea lui atît ca *relații*, cît și ca *determinații*. Relațiile *relativ* constante sînt cristalizate în copulele „și-și" — „nici-nici", iar tensiunea dintre cele două copule este o constantă *absolută* (invariantă). La nivel de determinații, constantele absolute sînt *universalele* (R—IR), constantele relative sînt particularele (r—ir); deci, *variabilele* lui sînt tocmai „faptele" concrete, individuale și specifice de experiență, care asigură substanța concretă

și validitatea enunțului. Deși latentă, neexplicitată, structura „enunțului" se bazează pe schema logică G — P — I, în care P(r—ir) are o funcție mediatoare între „fapte" și determinațiile generale (R — IR). Acesta este aspectul *logic* al relației de intensiune, sub care se articulează aspectul axiologic. Relația de tensiune „și-și" — „nici-nici" exprimă și exteriorizează, în expresie logică, tensiunea dintre „sens" și „non-sens". La rîndul lor, determinațiile au, după cum am văzut, o triplă semnificație *calitativă:* epistemică, axiologică, metafizică; semnificații prezente la toate cele trei niveluri (I — P — G). Aceasta înseamnă că există și sînt invocate în discursul *Existenței tragice* fapte cu semnificație preponderent *epistemică*, fapte cu semnificație preponderent *evaluantă*, și unele și altele avînd, în ultimă analiză, o deschidere *metafizică* în virtutea unității și consonanței dintre I — P — G.

Acum, relația de *extensiune* dintre „enunț" și „fapte" se determină prin *numărul* de „fapte" invocate pentru a demonstra „enunțul", precum și prin *domeniile* din care sînt ele „culese". Numărul și domeniile realității în care ele sînt identificate alcătuiesc *aria de referință* a „enunțului", arie ce nu coincide cu „marele Tot", ci doar cu acea porțiune a „marelui Tot" ce cade sau *poate* cădea sub unghiul de incidență al experienței umane. Să re-precizăm și în acest context că D. D. Roșca lărgește mult semnificația conceptului tradițional de *experiență*. În *Existența tragică*, D. D. Roșca reia și dezvoltă din *Influența lui Hegel asupra lui Taine* atît critica „faptului" pozitivist cît și aceea a semnificației pe care pozitivismul o acordă „experienței", semnificație îngustă, „prea dogmatică": „Prea dogmatică, căci păcătuiește prin caracterul ei prea strîmt; empirismul a fixat frontierele autentice ale experienței la limitele elementelor sensibile. Dar

această delimitare ne pare a fi cu totul arbitrară"[1]. D. D. Roșca se delimitează implicit și de semnificația kantiană a „experienței", înțeleasă ca unitate între „senzație" — materialul oferit de intuiția empirică — și categoriile ordonatoare. Conceptul de „experiență" este asociat de către D. D. Roșca cu funcțiile intuitive ale omului concret, *diapazonul intuiției* fiind la rîndul lui lărgit, fără a fi definit precis. În acest sens, sînt „fapte de experiență" toate fenomenele care — într-un fel sau în altul — sînt: „Date în intuiție"[2]; intuiția putînd fi — se subînțelege — empirică, intelectuală, morală, estetică... etc. Diapazonul calitativ al „faptelor de experiență" este deci *fără margini* („sans rivages"): de la „faptul de experiență curentă" la „faptul de gîndire". Elaborată într-un moment de apogeu al pozitivismului, această critică este validă și prezintă unele puncte comune atît cu critica desfășurată de către un speculativ ca Lucian Blaga, dar și cu critica adresată de către Jean Piaget aceleiași filosofii „lipsite de umor"[3]. Conceptul de „experiență" are deci, în concepția lui D. D. Roșca, și o semnificație largă și diversificată calitativ, apropiată de semnificația pe care Hegel o acordă „experienței" în *Fenomenologia spiritului*[4]. Dezvoltarea sistematică a acestui concept (după tipurile de *intuiție* care stau la baza experienței reale) era o nouă direcție în care se putea desfășura *Existența tragică*.

Să vedem acum care sînt „faptele de experiență" și de „gîndire" evocate și invocate de către D. D. Roșca în expunerea demonstrativă, exoterică, a „enunțului de relief".

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 77.
[2] *Ibidem*.
[3] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, p. 71.
[4] G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Academiei, Buc., 1965, p. 58.

6.1.2. **Matricea factuală.** Înțelegem prin „matrice factuală" *totalitatea* „faptelor de experiență" evocate și invocate în sinteză și configurate după o *sistematică latentă*.

Întrucît D. D. Roșca nu recurge în configurarea acestei matrici la prezentarea „faptelor de experiență" subiective, personale — al căror loc și importanță au fost reliefate în capitolul de metafilosofie —, ci exclusiv la înfățișarea unor „fapte obiective" care argumentează concepția sa filosofică, „matricea factuală" nu poate fi modelată printr-un semicerc, ci într-un mod mai complex, care poate sugera și diferența dintre elaborarea esoterică și expunerea exoterică a sintezei.

Nu este cazul să prezentăm aici într-o manieră epică totalitatea acestor „fapte", care pot fi comparate cu motivele din urzeala unei țesături; motive care îi reliefează compoziția de ansamblu, conferindu-i concreteță și culoare. De altfel, împreună cu perspectiva filosofică generală tulburătoare, pe care o deschid și o argumentează aceste „fapte", prin natura lor *intrinsecă* și prin modul în care sînt *prezentate*, asigură și dezvăluie — dincolo de rosturile lor reflexive, constînd în funcția lor de argument — tonalitatea lirică inefabilă uneori a *Existenței tragice*. Aceste fapte sînt alese cu foarte multă grijă — cu grijă de artist — și sînt culese de pe cele mai „variate meleaguri" ale spiritului și ale existenței ca mediu contextual sau domeniu de exteriorizare a spiritului. Ele pot fi modelate prin două cercuri care intersectează și care sînt cuprinse într-un cerc a cărui circumferință se reface, *tinzînd* spre infinit (vezi fig. 2).

Primul cerc este cercul „faptelor" cu semnificație *epistemologică*, cercul „faptelor" de experiență științifică și de experiență a gîndirii. Acest cerc este

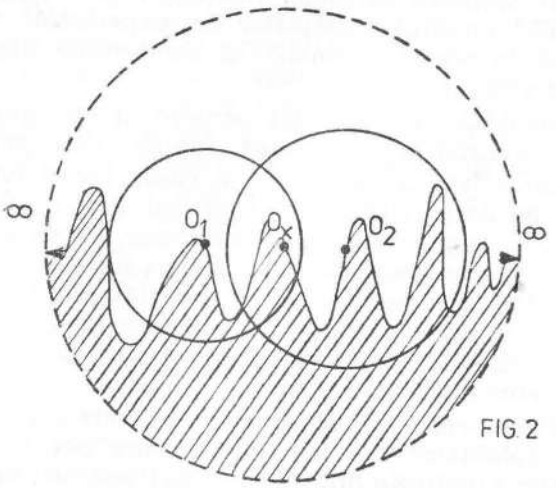

FIG 2

configurat în partea a doua a capitolului *Mitul raționalității integrale*[5].

Am simbolizat prin O_1 subiectul *epistemic* „abstract" ce stă la baza experiențelor cognitive. Dacă ar fi ca toate „faptele" de experiență — puține la număr, dar semnificative — din acest prim cerc să le modelăm, am dispune în zona cea mai apropiată de subiectul epistemic analiza critică *humeiană*, cu care — de altfel — începe prezentarea „faptelor", iar spre circumferință am dispune „relația de indeterminare" ce merge în prelungirea gîndului humeian, dîndu-i extensie și rigoare. Desigur, această modelare posibilă este și foarte aproximativă și riscantă de la un punct.

Al doilea cerc este cel al „faptelor de experiență" preponderent *evaluantă*, care angajează relația dintre valori și existență. Desemnăm prin O_2 subiectul

[5] D. D. Roșca, *Existența tragică*, pp. 73—98.

generic *evaluant* (ființă umană și umanitate generică, abstractă), subiect care, creator de valori fiind, se raportează la existență prin aspirații și idealuri; valorizează existența, fiind totodată încorporat în mediul ei. Cercul „faptelor de experiență" *evaluantă* — mult mai mare decît primul — este configurat în amplul și fascinantul capitol *Natură și civilizație*, care încheie prima parte *(Experiența obiectivă)* a sintezei. D. D. Roșca începe aici — printr-o analiză a spiritului — cu proveniența biologică și detașarea lui de biologie, urmărind apoi, concentric, „domeniile de exteriorizare" ale lui. Sînt alese și culese aici „fapte" multe și impresionante, din experiența morală, politică, statală, din istoria civilizației și destinul culturii. Liniile de prezentare conduc treptat spre imaginea mediului natural „ostil" sau „indiferent", în care omul a apărut ca ființă unică și periclitată, și se încheie cu viziunea asupra totalității existenței, în care forțele ostile se combat „din eternitate în eternitate"[6].

Am simbolizat prin O_x subiectivitatea — *reflexivă* și *evaluantă* — a *autorului* sintezei, care, prin cele două cercuri ale „faptelor de experiență" se deschide spre cercul indefinit și infinit al totalității existenței. Pentru a sugera joncțiunea dintre „enunțul de relief" și „matricea factuală", am trasat o linie curbă (graniță mobilă) de-a lungul celor două cercuri, lăsînd albă partea *rațională* și hașurînd partea *irațională*, ceea ce înseamnă că matricea, în totalitatea ei, argumentează validitatea „enunțului de relief", deci caracterul *contradictoriu* al totalității existenței.

6.1.3. **Tensiunile relației de interpretare.** *Solidaritatea* dintre „enunț" și „fapte" nu anulează, ci doar maschează *tensiunile* interne dintre ele, tensiuni

[6] *Ibidem*, pp. **102—155.**

care sînt consonante și care nu sînt altceva decît o modalitate de *exteriorizare* în raport cu „faptele", a tensiunilor interne ce marchează „enunțul de relief". Să începem cu tensiunea cea mai ascuțită, aflată în vecinătatea unui paradox.

Lectura paginilor și sintagmelor din *Existența tragică* ce se referă la „faptele de experiență" poate segrega două propoziții cu sens opus, ce reapar alternativ în diverse contexte concrete de analiză ale sintezei. Pe de o parte, D. D. Roșca afirmă că orice sinteză filosofică, pentru a fi întemeiată — neperimată — trebuie *să plece* de la „faptele de experiență" sau să aducă „faptele de experiență" ca *argument* solid pentru validitatea afirmațiilor ei. În aceste contexte, „faptul de experiență" este înțeles ca un criteriu *riguros*, ca o instanță *primă* sau *ultimă* a obiectivității afirmațiilor generalizatoare. Expresiile mai reprezentative prin care D. D. Roșca definește calitatea obiectivă și funcțiile de validare ale experienței — și „faptelor" date în textura ei — sînt: fapt de experiență „evidentă", experiență *„riguroasă"*, experiență *„precis delimitată"* etc. Pe de altă parte însă, D. D. Roșca afirmă că nu există *„fapte pure"* de experiență sau de gîndire, că orice „fapt" implică tacit o „perspectivă" intrinsecă, evaluantă și fatal subiectivă. Spus pe scurt: obiectivitatea și subiectivitatea „faptelor" sînt *concurențiale*. Chiar și experiența de cunoaștere științifică este numai „cea mai obiectivă", dar și știința, deci „faptele" ei, e marcată de un *substrat* evaluant, care, în ultimă analiză, îi atenuează obiectivitatea, o frînează. În ultimă analiză — credem noi —, desigur că și știința este marcată de subiectivitate, însă este vorba de o subiectivitate a *speciei*, după cum observă și D. D. Roșca. Se pune însă problema dacă subiectivitatea speciei, ca subiectivitate generic-umană (Marx), mai este subiectivitate în *sensul strict* al cuvîntului. Totuși, de unde apare și de ce apare în

concepția lui D. D. Roșca această tensiune a semnificațiilor „faptului"? Izvoarele proxime ale acestei tensiuni sînt cel puțin două.

În primul rînd, cînd D. D. Roșca raportează formele experienței la „zero-cunoaștere" și le compară reciproc pe terenul relativului și al istoriei de pînă acum, diferența dintre formele experienței cognitive ca și progresul acestora ies în evidență: în acest sistem de referință, știința apare ca „cea mai obiectivă", înregistrînd progrese reale, ca și gîndirea filosofică (vezi evoluția „conceptelor raționalizatoare"). Dar cînd formele experienței sînt analizate în *absolut*, această instanță *nediferențiată* care este de fapt „inextricabilul existenței" le relativizează și le omogenizează pe toate sub același numitor: toate sînt *parțiale* și toate sînt *subiective*. „Inextricabilul" relativizează toate străduințele omului spre obiectivitate. Aici am putea nota, în maniera lui Hegel, doar că: așa cum „lucrul în sine" kantian este un produs al gîndirii, tot astfel și „enunțul de fundal" este expresia unei gîndiri și a unei subiectivități evaluante.

Al doilea izvor al tensiunii provine din faptul că D. D. Roșca nu face o analiză *comparativă* a formelor experienței: o analiză sistematică ce ar avea în vedere atît *calitatea* lor, cît și coeficientul lor de *obiectivitate*. Această analiză ar fi condus, chiar pe firul ideilor sale, la concluziile: formele experienței sînt variabile calitativ: toate au și relevanță *cognitivă* și relevanță *evaluantă;* dar gradul lor de relevanță cognitivă și cel de relevanță evaluantă sînt inegale; unele au relevanță preponderent cognitivă, altele preponderent evaluantă; deci, ele nu pot fi *unificate* sub nici unul dintre cele două criterii; încît, să zicem, judecată în acest context, determinat și comparativ, implicațiile *evaluante* ale științei sînt specifice, și ele sînt *nereprezentative* sau slabe în raport cu funcțiile ei explicit reflectante, obiective.

Subiectivitatea științei nu este de același ordin *calitativ* și de același *grad* ca subiectivitatea „faptului artistic", să zicem. Deși D. D. Roșca are premisa acestei analize comparative, diferențiale, nu o dezvoltă, dintr-un motiv precis: dezvoltarea acestei comparații în plan reflexiv ar fi echivalat, în planul evaluant al conștiinței tragice, cu *accentuarea* „sensului", care ar fi concurat „non-sensul". Ceea ce înseamnă că tensiunea dintre semnificația *obiectivă* a faptului „precis" și semnificația lui subiectivă de „fapt" *impur*, pătat de subiectivitatea speciei, este expresia exteriorizată reflexiv, cu referință la „fapt", a tensiunii ultime și *evaluante* a conștiinței tragice: tocmai de aceea, *varietatea* extraordinară a „faptelor de experiență" este unificată sub criteriul *nedeterminat* al evaluării, și nu este și diferențiată riguros, sistematic, concret, după criteriul reflectării, al calității și gradului *variabil* de obiectivitate ce-l implică diverse forme ale experienței: de la experiența comună la cea științifică, de la experiența științifică la cea morală, estetică, istorică etc.

A doua tensiune a relației de interpretare este consonantă cu prima. Dacă orice „fapt" — fie el real sau spiritual — este subiectiv pentru că este dat într-o *experiență umană*, prin încorporarea lui într-o sinteză, el este supus unei noi *interpretări*. Aici apare paradoxul sincronic al relației de întemeiere pe care l-am analizat în capitolul *Elemente de metafilosofie*. „Faptul" ca atare este specific, concret, bogat; semnificația degajată din el prin interpretarea filosofică este *una* și *generală*. Făcînd o analiză concentrată a concepțiilor lui Bergson și Husserl, — care, ca „fapte de gîndire", afirmă, toate, prezența unor „hiatusuri irațională" la nivelul existenței obiective —, D. D. Roșca menționează: „În tezele lor fundamentale, concepțiile despre care vorbim pot fi chiar respinse integral. Rămîne însă fapt cîștigat pentru progresul ideilor perspectiva spirituală pe care au deschis-o"[7]. Afirmația poate fi generalizată pentru modul constant în care D. D. Roșca tratează „faptele" în sinteza filosofică: ele n-au importanță ca fapte concrete, specifice, ci prin *perspectiva* pe care o degajă și o susțin. Această „perspectivă" este tocmai „perspectiva" *dualã* a „enunțului de relief". Dar, atunci, ne întrebăm: *cîte* „fapte" *pot* să cadă sub unghiul de incidență al „enunțului de relief", să-i dea substanță concretă și să-l valideze? Răspundem: numărul lor este *nelimitat*, pentru că orice „fapt" se pretează *și* la o descriere din unghiul criteriilor R — IR. Pe de altă parte însă, nici un „fapt" nu este și nu poate fi *epuizat* doar de această interpretare; ceea ce înseamnă că, la limită, „enunțul de relief" are și o valoare autonomă, independentă de orice „fapt". Dar, în acest caz, numărul „faptelor" antrenate în sinteză poate fi *sporit*, după cum, la fel de bine, el poate fi *limitat*, fără ca valoarea intrinsecă a „enunțului" să fie afectată. Există deci o reciprocă *independență* sub *acordul* lor: a „faptelor" față de „enunțul" care nu le poate epuiza bogăția intrinsecă și a „enunțului" care are o valoare independentă față de „faptele" ce intră efectiv sau pot intra sub unghiul lui de incidență. După cum am sugerat deja, aici găsim unul din motivele pentru care sinteza din *Existența tragică* nu s-a dezvoltat extensiv: această dezvoltare ar fi fost *inutilă*, tautologică, pentru că *noile* „fapte" de experiență ar fi fost interpretate după aceleași criterii R — IR. A doua tensiune poate fi definită și astfel: există o tensiune între *polivalența intrinsecă* a „faptelor" și semnificația lor *univocă* și *generalizantă*, pe care interpretarea o explicitează. După cum ușor se poate observa, această tensiune este corespondentă cu tensiunea dintre „enunțul de fundal" — care, afirmînd că existența în totalitatea ei fiind de o complexitate

[7] *Ibidem*, p. 78.

„inextricabilă", afirmă implicit că orice „fapt" este de o complexitate „inextricabilă" — și „enunțul de relief", care degajează din orice „fapt" doar „perspectiva" lui, deci semnificația ce se pretează la descrierea după criteriile R — IR.

A treia tensiune este corelată cu precedentele. Nivelurile și formele existenței în care D. D. Roșca identifică „faptele" de experiență sînt articulate, așa cum am văzut, după o anumită sistematică latentă, care oferă *matricea factuală* a unei metafizici posibile. Pe de altă parte, din aceste arii referențiale sînt culese „fapte" semnificative, expresive, „fapte" de *relief*. Dar, pentru că sînt „culese", ele au o funcție *exponențială* și, deci, o valoare simbolică; la fel de bine puteau fi „culese" *alte* „fapte" și în *alt* număr; *oricare* alte „fapte" și în *orice* alt număr, alegerea lor în raport cu „enunțul de relief" *constituit* fiind și liberă și arbitrară. Acum, prin modul în care este configurată matricea referențială a sintezei, ca și prin „enunțul de relief" care coordonează interpretarea „faptelor" reale sau posibile, sinteza era și este orientată spre *sistem*. Dar, prin împrejurarea că alegerea „faptelor" este liberă — numărul și natura lor fiind neobligatorii —, ca și prin „enunțul de fundal" care avertizează că orice „perspectivă" de interpretare este parțială, provizorie, subiectivă, aceeași sinteză este *re-orientată* antisistemic. Or, din acest punct de vedere, sinteza a rămas numai „proiect", pentru că dezvoltarea „enunțului de relief" este pîndită nu numai de riscul tautologiei — a găsi în „fapte" noi *aceeași* semnificație —, ci și de riscul virtual al dogmatismului, risc secund, care este consecința și expresia *limită* a primului risc. Spus pe scurt, „enunțul de fundal" limitează dezvoltarea factuală a „enunțului de relief". „Proiectul" de *sinteză* nu este decît expresia acestei tensiuni, care, la nivelul „faptelor", se cristalizează deci în împrejurarea că: *matricea factuală* este potențial *sistemică*, dar alegerea „faptelor" semnificative este *liberă* și *arbitrară*, această alegere fiind ea însăși o decupare subiectivă a „faptelor" din contextul lor originar și *inextricabil*.

Dar, — și cu aceasta trecem la a patra tensiune —, dacă *toate* „faptele" sînt în principiu relevante pentru „enunț", și deci alegerea lor este *liberă*, înseamnă că „faptele" alese au două funcții aparent solidare: ele au o funcție *demonstrativă*, ca „fapte" semnificative pentru valoarea lui R — IR; dar, ca „fapte" alese sau „culese", cum spune D. D. Roșca, ele au și o funcție *persuasivă*, adică, de convingere a cititorului. Faptele *alese* de către D. D. Roșca sînt expresive, adesea șocante, *alegerea* lor fiind dirijată și de o sensibilitate vie și adresîndu-se sensibilității cititorului. Acum, prin funcția lor demonstrativă, „faptele" au *aceeași* semnificație (R — IR), dar, prin funcția lor persuasivă, ele au un contur și culoare specifică, expresivitate deci. Notăm că cele două funcții sînt *solidare*, pentru că unitatea semnificației „faptelor" (R — IR) este compatibilă cu diversitatea lor concretă, specifică. Dar, între cele două funcții apare o tensiune latentă, căci: prin diversitatea faptelor *invocate* și prin modalitățile stilistice în care ele sînt *evocate*, D. D. Roșca dă culoare variată unui „enunț", care, fiind cristalizat, este deja *invariant*. „Spiritul de finețe" prezent în arta invocării și evocării „faptelor" încearcă să contrabalanseze „spiritul de geometrie" implicat în invarianța „enunțului". Din acest punct de vedere — și nu numai din acesta —, „faptele" de experiență și gîndire invocate și evocate în *Existența tragică* au mai degrabă o valoare și o funcție *persuasivă* decît una *demonstrativă*. Deci, „faptul" este, desigur, *invocat* pentru funcția lui demonstrativă (semnificația constantă R — IR), dar este *evocat* — *ales* și redat ca „fapt" expresiv, concret, colorat — în limitele funcției lui demonstrative și, *dincolo* de ea, pentru a convinge cititorul de valoarea enunțului. Ceea ce în-

seamnă că sinteza *Existenței tragice* este diferită de sintezele elaborate de către un Aristotel, Hegel, clasicii marxismului, Bergson, Teilhard de Chardin, sinteze în care dezvoltarea *principiilor* coincide cu dezvoltarea *matricei lor factuale*, în care, deci, *demersul* și *materia* demersului fac *corp comun*, încît modificarea materiei factuale antrenează modificarea demersului, și invers. În forma ei dialectică, această modalitate de mișcare și de întemeiere a enunțurilor filosofice a fost exprimată de către Engels în celebra propoziție: „cu fiecare descoperire științifică epocală materialismul trebuie să-și schimbe forma"[8]. Iată, prin antiteză, consecința implicată în relația dintre „enunțul de relief" și „faptele" posibile: orice descoperire științifică epocală nu poate decît să *reconfirme* validitatea „enunțului de relief" pe una *sau* pe alta dintre ramurile lui; ceea ce înseamnă, retroactiv că „faptele" *noi* nu-l pot modifica, ceea ce mai înseamnă retraoctiv că „faptele" invocate și evocate pentru a-l susține nu constituie materia lui intrinsecă, ci sînt argumente cu funcție *persuasiv*-demonstrativă și nu *demonstrativ*-persuasivă. Aceasta înseamnă că „enunțul" își extrage seva și substanța nu atît din „fapte", cît din afara „faptelor". Cu această observație trecem la ultima tensiune.

Ultima tensiune este legată de paradoxul *diacronic* al relației de interpretare pe care, *in abstracto*, l-am descris în capitolul *Elemente de metafilosofie*. Potrivit acestui paradox: întemeierea unui „enunț" presupune interpretarea „faptelor" preexistente lui, iar interpretarea — la rîndul ei — presupune o „perspectivă" de întemeiere anterioară „faptelor". O ramură a acestui paradox este rezolvată în expunerea exotericã a *Existenței tragice* într-o modalitate tautologică: „enunțul de relief" este cristalizat și invariant: el predetermină interpretarea oricărui „fapt" posibil, a oricărei experiențe, în vecii vecilor. Dar cum s-a cristalizat „enunțul"? S-a cristalizat el plecîndu-se de la „fapte", sau de la interpretarea după criteriile R — IR a „faptelor"? În conformitate cu concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca despre geneza sintezei filosofice, vom spune: alegerea „faptelor" care sînt relevante pentru „enunțul de relief" este predeterminată de tensiunea evaluantă a conștiinței tragice, care este prinsă între „sens" și „non-sens".

Dar, tocmai aici apare *contradicția* de întemeiere a *Existenței tragice*, pentru că, potrivit concepției metafilosofice a lui D. D. Roșca, la baza oricărui „fapt de experiență" stă o „perspectivă lirică" de evaluare, ceea ce înseamnă că „faptele" de experiență din textul sintezei sînt selectate potrivit unei prealabile atitudini „lirice", „moral-estetice"; pe de altă parte însă, în expunerea *exotericã* a sintezei, „matricea factuală" apare ca o bază *obiectivă* a „enunțului de relief", descriind o situație ontologică în fața căreia *urmează* să se ia *atitudine*. Or, toată analiza noastră de pînă acum a pledat ideea că D . D. Roșca a luat atitudinea finală numai pentru că luase, în prealabil, o atitudine inițială, care dirijează însăși selecția „faptelor". Numai că această atitudine, înainte de a fi configurată, cristalizată, își avea baza obiectivă în structura contextului global în care a trăit gînditorul, context complex, în care sînt țesute *și* „fapte" de tipul R —IR. Ceea ce înseamnă că *matricea factuală* a *Existenței tragice* trebuie văzută și ca un domeniu de „fapte-argument", care pledează validitatea „enunțului de relief", dar și ca matrice relevantă pentru una dintre *dominantele contextului* real care generează, după cum sugeram, sinteza în totalitatea ei. Deci, tensiunea dintre „sens" și „non-sens" aparține contextului obiectiv care modelează

[8] Fr. Engels, *Ludvig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. XXI, E. P., București, 1965, p. 278.

conştiinţa tragică: conştiinţă care, subiectivă fiind, şi orientată a-contextual — spre *sine* şi spre „marele Tot" — , îşi lămureşte sieşi propriul său conflict interior şi îl argumentează cu fapte selectate *din* context, fără să îşi înţeleagă geneza, fără să vadă că în totalitatea ei este expresia *pură* şi forma *exemplară*, unică, a unui context particular.

Cele cinci tensiuni descrise pînă acum sînt solidare, iar unitatea lor poate fi uşor observată: este tensiunea dintre semnificaţia obiectiv-reflexivă a sintezei şi semnificaţia ei subiectiv-evaluantă, faptele „invocate" şi „evocate" argumentînd atît funcţia *reflectorie* a „enunţului de relief", cît şi funcţia lui *evaluantă* („sens" — „non-sens").

6.1.4. **Două deplasări de accent.** Prin varietatea domeniilor — sferelor existenţei — din care sînt culese „faptele" semnificative, şi prin „enunţul" dual şi simetric (R — IR) ce le asigură interpretarea, matricea factuală a *Existenţei tragice* este *complexă* şi în aparenţă *echilibrată*. La o cercetare mai atentă ea dezvăluie însă două evidente deplasări de accent.

Mai întîi, pe latura lor critică, „faptele" invocate şi evocate de către D. D. Roşca se îndreaptă aproape toate împotriva *raţionalismului* dogmatic; postulatul opus al iraţionalităţii existenţei este amendat prin propoziţii teoretice generale şi nu prin „fapte". Din acest punct de vedere, studiul *Raţional şi iraţional*, prin analiza pe care o face progresului conceptelor raţionalizatoare, poate fi văzut nu numai ca o prefigurare, ci şi ca o *completare* anticipată a matricii factuale care, în *Existenţa tragică*, este non-simetrică. După cum, unele studii şi eseuri din perioada dezvoltării *complementare* a sintezei — cele ce atacă, de exemplu, mitul utilului sau ideologia fascistă — pot fi văzute ca o reechilibrare a „enunţului de relief" şi a matricii lui factuale care, în sinteză, înregistrează o non-simetrie pe latura ei critică. În

Existenţa tragică — după cum am mai spus — dogmatismul *raţionalist* este duşmanul numărul unu, fiind cel mai tare, mai omogen.

În al doilea rînd, cele mai multe „fapte" culese din diverse zone ale realităţii vizează direct nu ceea ce *este* — deci existenţa *ca atare* —, ci conflictul dintre „ceea ce este" şi „ceea ce trebuie să fie", dintre „existenţă" şi „spirit", dintre „realitate" şi „ideal". În principiu şi potrivit celor spuse cînd am făcut analiza determinaţiilor R — IR, între „sfera" spiritului şi „sfera" existenţei materiale există un *acord* desemnat prin R şi un *dezacord* desemnat prin IR. „Faptele" invocate şi evocate de către D. D. Roşca ilustrează preponderent *dezacordul* dintre cele două sfere mari ale existenţei. Desigur că acest dezacord este şi epistemologic — apariţia continuă în cîmpul cunoaşterii a „iraţionalelor" epistemice —, dar cele mai multe „fapte" argumentează momentul *valoric* al acestui dezacord: contradicţia dintre „ideal" şi „realitate". Pe această cale, *Existenţa tragică* îşi dezvăluie fundamentala ei inspiraţie *morală*, perfect consonantă cu fundamentele ei, finalitate morală care propune un *ethos*, o soluţie de ieşire din contradicţia fundamentală care există între „ceea ce este" şi „ceea ce trebuie să fie". Deci, inspiraţia *morală* a acestei sinteze se dezvăluie nu numai în tensiunea *evaluantă* a conştiinţei tragice, tensiune ce stă discret la baza tuturor demersurilor reflexive, ci şi în matricea ei factuală, în care cele mai multe „fapte" relevă *conflictul* dintre „este" şi „trebuie". Cu aceasta, am trecut deja la a doua perspectivă de întemeiere a „enunţului" şi a sintezei.

6.2. PERSPECTIVA AXIOLOGICĂ

De la prima la ultima pagină, *Existenţa tragică* este impregnată de un *climat axiologic;* de altfel, coexistenţa pe aceeaşi pagină a unor analize logice

lucide, critice, și a unei sensibilități vii, de vastă și intensă rezonanță alcătuiesc farmecul uneori greu de definit al acestei sinteze. Atmosfera axiologică a sintezei este marcată în cîteva părți de analize propriu-zis axiologice, în care apar *temele* axiologice. O primă temă am analizat-o deja: este vorba de relația dintre „judecata de valoare" și „judecata de existență", temă care este și de axiologie și de metafilosofie. În *Existența tragică* mai apar teme asemănătoare, între care menționăm relația „ideal"—„realitate" și relația „valoare"—„existență", teme, și ele, specific axiologice.

Acum, tema temelor, tema rădăcină a acestor dublete este aceea a relației dintre „este" și „trebuie", căreia D. D. Roșca îi consacră o analiză specială și îi dă o soluție cu note *originale* pe fondul unei soluții ce se cristaliza în filosofia europeană a timpului. Consonanța temelor amintite este evidentă: „judecata de existență", „realitatea" și „existența" sînt modalități ale lui „este", iar „judecata de valoare", „idealul", „valoarea" sînt modalități ale lui „trebuie". Ceea ce înseamnă că soluția dată temei centrale „este"—„trebuie" nu poate fi decît *consonantă* cu soluțiile date dubletelor *particulare*.

6.2.1. **„Trebuie"—„este".** Modalitățile prin care s-a încercat soluționarea acestei teme complexe de axiologie sînt extrem de variate. Să menționăm cîteva:

Pentru Kant, spre exemplu, „trebuie" (sollen) ia forma imperativului categoric, universal și formal, tema fiind dezbătută pe terenul etic al „rațiunii practice". Soluția kantiană este clasică: niciodată „trebuie" nu va putea fi tradus adecvat în realitate. „Binele suveran"[9], ca țintă finală a lui „trebuie", va

[9] Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, E. S., Buc., 1972, pp. 234—238.

rămîne mereu un *ideal* de care nu este posibilă decît o apropiere *graduală* și *asimptotică*. „Trebuie" și „este" țin de două ordini existențiale calitativ distincte: ele sînt despărțite de o distanță originară, care nu va putea fi parcursă în această lume.

Hegel a polemizat constant și sever cu acest „trebuie", acuzîndu-l de formalism și neputință[10]. Enunțul său celebru „Tot ceea ce este rațional este real, și tot ceea ce este real este rațional" poate fi interpretat și din punctul de vedere al temei ce ne interesează aici. Prima ramură a acestui enunț aparent paradoxal ne spune că „trebuie", ca modalitate teleologică a „rațiuni" (scop — ideal) nu este *rațional* decît dacă *devine real*, deci dacă poate să treacă în „este"; a doua ramură a enunțului ne spune că ceea ce „este" (realul) nu este *haotic*, absurd, irațional, ci este o întruchipare a *rațiunii* teleologice, deci a lui „trebuie".

A treia modalitate, proprie tuturor filosofiilor finaliste — deci și celei hegeliene, într-un sens — pleacă de la premisa că „trebuie", ca valoare, este implicat tacit în „este", că, altfel spus, *existența* materială conține o *finalitate* interioară, care iese la iveală odată cu apariția omului, tocmai în viața lui spirituală și morală: imperativele *morale* au un fundament ontologic în existența materială. Aceasta este poziția generală cu care polemizează D. D. Roșca.

După cum se vede, pozițiile amintite, deși angajează în dezbatere o temă axiologică, o rezolvă de pe un plan de gîndire general ontologică. Abia în timpurile mai noi tema a fost tratată într-un mod mai special și tehnic, dintr-un punct de vedere epistemologic, ca relație între „judecata de existență" (care reflectă „ceea ce este") și „judecata de valoare" (care reflectă ceea ce „trebuie să fie"). Este

[10] G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, pp. 617—618.

suficient să menționăm aici soluția lui Durkheim, care, într-o celebră comunicare (1911), a făcut disocierea dintre cele două tipuri de judecăți, ca fiind distincte *(calitativ)*, și poziția extremă a neopozitivismului etic (Ayer)[11], după care nu există nici un fel de legătură între cele două tipuri de judecăți, judecata de evaluare morală fiind *subiectivă* și *variabilă* de la individ la individ, căci se bazează pe *sentiment*. Aceste cîteva referințe istorice sînt necesare, căci ele reliefează prin comparație poziția originală a lui D. D. Roșca, soluția lui fiind schițată din trei perspective: ontologică, epistemologică, psihologico-axiologică.

Să precizăm că distincția pe care D. D. Roșca o face între „este" și „trebuie" corespunde, în planul gîndirii sale ontologice, cu diferența care există între cele două „mari sfere" ale existenței: sfera „naturii", a „cantitativului", care nu are *sens*, și sfera „spiritului", a „calitativului", care are *sens*. Să observăm, în al doilea rînd, că, deși D. D. Roșca afirmă că cele două „mari zone" sînt „două unități specifice, despărțite de o foarte marcată linie de frontieră", totuși legătura lor este căutată tocmai cu ocazia analizei relației „trebuie"—„este".

Să-l ascultăm pe D. D. Roșca: „Experiența ne și arată că ceea ce este și ceea ce trebuie să fie sînt despărțite, cele mai de multe ori, de un interval prăpăstios. Și nu știm să se fi născut pînă în prezent gînditorul care să fi reușit cu adevărat să scoată pe «trebuie să fie» numai din «este», deși doctrinele amintite adineaori caută să prezinte atitudinea morală drept afirmare conștientă și continuare a unor tendințe imanente firii. Vom încerca să arătăm mai jos cum operația contrară, adică deducerea lui «este» din «trebuie să fie» este mai ușor de făcut. Sudura

[11] Svetozar Stoianovič, *Metaetica contemporană*, Ed. Științifică, București, 1973, vol. II, pp. 7—62.

între cei doi termeni antagoniști — reprezentanți ai celor două lumi diferite — fiind posibilă numai pe această din urmă cale"[12]. Remarcăm expresiile *restrictive* din acest text: este imposibilă deducerea lui „trebuie" *numai* din „este", și apoi că deducerea inversă este *„mai ușor de făcut"*. Iată în ce constă această deducere „inversă".

„Cel mai elementar act de cunoaștere presupune o ordonare poate primitivă, dar reală. Pentru a cunoaște existența și a acționa asupra ei, e necesar ca tot ce ne privește din inextricabilul tumult al formelor ei să fie ordonat după anumite puncte de vedere, care stabilesc ierarhii de importanțe mai mult sau mai puțin mari între aceste forme de existență. Pe unele din ele le considerăm necesare, pe altele numai importante, și iarăși pe altele fără importanță. Orice ierarhie, chiar și cele stabilite după criteriul cantității, cum sînt cele științifice, presupune însă ideea de valoare, de preferință, de alegere. Cunoașterea cea mai pură este, sub acest raport, alegere și considerare a unei forme oarecare de existență, a unui lucru pe care l-am ales din multe altele, nenumărate, peste care am trecut cu vederea. Judecata de existență «Lucrul acesta există» presupune ca prealabilă judecata de valoare «Lucrul acesta mă interesează, mă privește». Astfel orice funcție de cunoaștere vine dintr-o evaluare. Lumea noastră, aceea care există *pentru noi*, se naște, prin urmare, și dintr-o sumă infinită de evaluări, de valori în sensul cel mai larg al cuvîntului"[13]. După cum ușor se vede, perspectiva axiologică are la bază ca ultimă instanță de referință enunțul de fundal: „Existența este inextricabilă". Textul citat înainte fiind extrem de complex, necesită o disociere analitică.

Poziția ultimă de gîndire a lui D. D. Roșca este indiscutabil materialistă: lumea în totalitatea ei

[12] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 119.
[13] *Ibidem*, p. 168.

există în mod *obiectiv*, independent de conștiința umană. Dar lumea obiectivă, existența în totalitatea ei este de o complexitate inextricabilă. Or, în raport cu această complexitate *infinită*, orice act de cunoaștere este un act de *orientare selectivă* în ceea ce este „inextricabil". Să considerăm, spre exemplu, cunoașterea științifică. O cunoștință științifică reflectă adecvat realitatea. Dar, dacă o cunoștință științifică este adecvată și obiectivă în raport cu *fragmentul* de realitate reflectat, aceeași cunoștință este *„subiectivă"* în raport cu *totalitatea* existenței, căci presupune o decupare, o *reliefare* a fragmentului din totalitatea „inextricabilă" a existenței. Orice cunoștință este *parțială* pentru că reflectă o *parte* a existenței și este *subiectivă* pentru că *decupează* această parte din sînul „marelui Tot". În acest sens, „trebuie să fie" se furișează peste tot, pe uși ascunse, în „este" al „științei pozitive"; și în acest sens, știința este numai „cea mai obiectivă" dintre formele cunoașterii. În formularea generalizată a lui D. D. Roșca: „Nu constat mai întîi ceea ce este, căci ceea ce este e infinit și inextricabil, ci *aleg* întîi ceva din ceea ce poate să fie. Astfel încît orice viziune presupune, chiar din momentul în care se naște, și o apreciere"[14]. Așadar, „enunțul de fundal" care indică obiectivitatea absolută, dar și absoluta complexitate a existenței *relativează* orice afirmație de *relief*, orice propoziție pozitivă și determinată. *Aceeași* existență apare într-un fel pentru un „fluture" și cu totul altfel pentru om, pentru umanitate. Ceea ce înseamnă că „este" din orice propoziție afirmativă conține o tensiune interioară, o bivalență: el are o funcție *obiectivă*, căci desemnează o formă reală de existență, dar și o funcție *subiectivă*, căci apare ca o selecție a acestei forme din „inextricabil". Între cele două funcții opuse și simetrice apare o

[14] *Ibidem*, p. 169.

deplasare de accent, căci, înainte de a fi *predicativ*, „este" apare ca *evaluant:* la baza oricărei judecăți de existență („este") stă o prealabilă evaluare („mă interesează"). Această poziție de gîndire nu este *subiectivistă*, căci ea ne vorbește despre subiectivitatea speciei. Ea n-ar putea fi, apoi, numită nici „aprioriism axiologic", căci *evaluarea* despre care ne vorbește D. D. Roșca nu e marcată de categorii constituite, ci e produsul unei „sume infinite" de acte de apreciere, „sumă infinită" care evocă ideea lui Hegel—Lenin[15] despre apariția judecății umane ca „punct nodal" în rețeaua infinită a existenței empirice, senzoriale; apoi, pentru că această „evaluare" nu se referă doar la „condiția umană", ci la *orice* formă de existență („fluturele") care, fiind specifică, se raportează *specific* la restul existenței. Cu un epitet relativ impropriu, această poziție poate fi numită *panaxiologism*. Conceptul fundamental *implicat* în această poziție de gîndire este acela al *selectivității* universale: formele existenței fiind calitativ distincte, se raportează unele la altele și fiecare în raport cu *restul* existenței în chip *selectiv*. În virtutea acestei selectivități universale, „marele Tot" nu se reflectă și nu se poate reflecta adecvat în nici una dintre părțile sau formele sale. Regăsim și aici tema *fisurii* dintre „parte" și „întreg", temă de proveniență pascaliană și *fundamental antihegeliană*.

6.2.2. **Dubletele axiologice particulare.** Cele două dublete particulare cărora D. D. Roșca le face analiza în contextul relației generale „trebuie"-„este" sînt „ideal" și „realitate", respectiv „valoare" și „existență". După cum sugeram, „idealul" și „valoarea" sînt modalități ale lui „trebuie", modalități *umane* ale *selectivității ontologice*. Să considerăm

[15] V. I. Lenin, *Caiete filosofice*, E.L.P., București, 1956, p. 181.

mai întîi relația „valoare"-„existență". După părerea lui D. D. Roșca, valorile sînt „calități ireductibile create de conștiința noastră". La ce sînt ele ireductibile? Răspunsul lui D. D. Roșca merge pe două planuri: unul obiectiv, și altul subiectiv. Valorile sînt mai întîi ireductibile la datele lumii obiective: „ele sînt într-o *oarecare* măsură independente de determinațiile obiective pe care le pot avea *lucrurile*. Sînt în *preponderentă* măsură independente de existență" (s.n. — T.C.). În al doilea rînd, valorile sînt ireductibile la funcțiile „pur intelectuale ale conștiinței", căci ele nu sînt „proprietăți ale lucrurilor, cum crede simțul comun" și, deci, „nu pot fi descoperite prin inducție din notele comune ale obiectelor". De aceea, valorile pot fi definite ca „relații emoționale pe care le creăm între noi și realitatea exterioară în eforturile ce le facem să o transformăm după dorințele noastre"[16].

Oscilația lui D. D. Roșca privind *gradul* de *ireductibilitate* specifică a valorilor este evidentă: ele sînt ireductibile la existența materială într-o „oarecare" măsură, apoi într-o „preponderentă" măsură. Reiese din acest text că valoarea nu este posibilă în afara *obiectului*, deoarece el este cel *evaluat*, și deci termenii simetrici — subiect *evaluant*, obiect *evaluant* — coexistă. Dar, între acești termeni și deci în interiorul relației lor se operează o deplasare de accent *nonsimetrică:* valoarea cade de fapt în subiect, în actul *subiectiv* de evaluare, și în ultimă analiză în funcțiile *emoționale* ale conștiinței; complementar, obiectul apare ca obiect *natural, neutru* axiologic, lipsit de *substanță* valorică intrinsecă. Concomitent cu această fisură introdusă între *subiectul* evaluant și *obiectul* evaluat se operează o fisură, cu care ne-am mai întîlnit, între funcțiile „emoționale" și funcțiile „pur intelectuale" ale aceleiași conștiințe.

[16] D. D. Roșca, *Existența tragică*, pp. 118—119.

Inteligența și, deci, cunoașterea — ca activitate a ei — reflectă proprietățile obiective ale existenței — notele ei comune, prin inducție —, pe cînd emotivitatea descoperă și creează valori *ireductibile* la datele *obiective* ale existenței materiale, naturale, date. Dezvoltînd disociația dintre „inteligență" și „emotivitate", D. D. Roșca respinge „superstiția științei", afirmînd că emotivitatea cu formele ei calitativ distincte — „sentiment estetic", „pasiune morală", „interiorizare metafizică" — descoperă și *creează* valori noi ale existenței, care scapă științei. „Adică nu credem că atitudinea spirituală proprie științei poate înlocui, fără pierdere pentru viața noastră spirituală, atitudinea estetică, morală ori filosofică. Și aceasta pentru motivul că, grație acestor din urmă trei atitudini, descoperim aspecte ale existenței, altele, calitativ altele, decît cel pe care-l descoperim adoptînd atitudinea proprie științei. Sau, metaforic vorbind și pe plan metafizic: atitudinea de la care pornește știința «creează» o realitate alta decît cea estetică, morală sau filosofică"[17]. Textele citate pînă acum sînt semnificative pentru mobilitatea spirituală a lui D. D. Roșca: simțul complexității îl determină să *varieze* mereu *perspectiva* de abordare a temei tratate. Dar perspectivele de analiză extrem de generale a acestei teme complexe conferă textului o zonă bogată de *virtualități* neexplicitate, implicînd însă și un grad de *imprecizie* a analizei. Cert este însă că atunci cînd se așază pe un punct de vedere nemetafizic, D. D. Roșca afirmă că toate modalitățile indicate mai sus sînt *complementare:* „Că sînt, în consecință, atitudini care, împreună cu cea științifică, se completează reciproc. Adică, nici nu sînt reductibile la aceasta din urmă, prin confuzie; dar nici nu o exclude una pe celelalte,

[17] *Ibidem*, p. 157.

depreciindu-se reciproc la rangul de non-valori"[18]. Şi totuşi, cînd analiza trece de pe planul *nemetafizic* (planul experienţei concrete, al *experienţelor* concrete) pe cel *metafizic*, se operează fără echivoc o reducţie: atunci, ştiinţa este văzută şi ea ca o valoare, care are la bază o credinţă, care se originează în emotivitate. Încît, între *reflectare* şi *evaluare* — ca dimensiuni generice ale modalităţilor umane de raportare la existenţă — se operează această evidentă deplasare de accent: funcţia de evaluare stă la baza modalităţilor cognitive — inclusiv a celei ştiinţifice —, dar funcţiile cognitive, de reflectare, nu sînt prezente în actele de *evaluare* propriu-zisă, în „sentimentul estetic", „pasiunea morală", „interiorizarea metafizică". Încît, dacă ultima instanţă de analiză a modalităţilor umane de raportare la existenţă este *instanţa metafizică*, prezentă în enunţul „Existenţa este inextricabilă", în raport cu acest enunţ, rădăcina primă, izvorul universal şi subiectiv al acestor modalităţi variate este *emotivitatea* evaluantă. Prudent şi aici, D. D. Roşca avansează această ipoteză printr-un „poate": „Căci se prea poate ca singure funcţiile emoţionale-sentimentale să ne lege cu natura adevărată a existenţei, să pătrundă pînă la legile care guvernează viaţa. Iar ceea ce numim inteligenţă să nu fie, *privită din această perspectivă*, decît o facultate de echilibru, o putere ordonatoare a datelor furnizate de funcţiile emoţionale. Cu tot caracterul lor în aparenţă pur intelectual, principiul determinismului universal şi noţiunea de cauzalitate ce îl implică, pornesc şi dintr-o atitudine afectivă şi, ca atare, selectivă, în faţa multiplicităţii şi varietăţii deconcertante a existenţei"[19]. Expresiile restrictive („se prea poate", „să fie şi . . .") nu pot reechilibra deplasarea de accent:

[18] *Ibidem*, p. 158.
[19] *Ibidem*, p. 165.

ştiinţa este, prin originea şi fundamentul ei, *evaluantă* şi se originează în funcţiile *emoţionale* ale omului: este o valoare printre celelalte valori. În concluzie parţială: „trebuie" îl precede pe „este" — din punctul de vedere al perspectivei metafizice de analiză —, ceea ce înseamnă că toate modalităţile de raportare umană la existenţă sînt originar şi fundamental *evaluante*. Poziţia este axiologizantă, încît prin ea — prin importanţa fundamentală care i se conferă lui *trebuie* — *Existenţa tragică* este o sinteză de inspiraţie axiologică şi *morală*. Ideea că toate modalităţile umane de raportare la existenţă sînt valori este o asimilare originală a poziţiei Şcolii de la Baden, care dezvoltă criticismul kantian — disocierea valorilor operată de către Kant — într-un sens *axiologizant* sau *normativist*[20]. Iar ideea că raportul prim dintre omul concret şi existenţa concretă este unul *emoţional* şi că inteligenţa se instituie ca o funcţie de mediere adaptativă a acestui raport este de rezonanţă şi pare să fie de inspiraţie *bergsoniană*[21]. Putem deja stabili consonanţele tematice care apar în *Existenţa tragică* din perspectiva de întemeiere axiologică, perspectivă care este *aceeaşi*, deşi domeniile ei tematice variază ca grad de extensie şi generalitate.

În primul rînd, din punct de vedere *„metafizic"* — deci acela al existenţei văzute ca totalitate „inextricabilă" — la originea şi la baza oricărui „este" — a oricărei afirmaţii sau poziţii practice determinate — stă un subsidiar „trebuie": căci, orice *afirmaţie* sau *afirmare* umană este un act de *orientare* selectivă în ceea ce este „inextricabil". Aceasta este o judecată de tip G.

În al doilea rînd, din punctul de vedere al *filoso-*

[20] Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul*, E. S., Buc., 1968, p. 159.
[21] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1937, pp. 317—343.

fiei valorii, orice act uman este o *valoare*, căci se originează în funcțiile emoțional-sentimentale ale conștiinței, care sînt selective și orientative. În fundamentul ei chiar, și știința este o valoare. Aceasta este o judecată de tipul G—P.

Din punct de vedere *metafilosofic*, orice sinteză este o valoare: la baza ei și sub structura ei reflexivă trebuie să identificăm „lirismul originar", deci o anumită atitudine emoțional-afectivă de natură „moral-estetică" în fața totalității existenței. Aceasta este o judecată de tip P. După cum am văzut, această afirmație metafilosofică se concretizează la nivelul enunțurilor semnificative în propoziția: „Orice judecată de existență are la bază o subsidiară judecată de valoare".

Se observă că *termenii* axiologici ai acestor judecăți succesive diferă ca grad de generalitate, dar sînt întru totul consonanți: „trebuie", „funcțiile emoționale", „lirismul originar" și „judecata de valoare" sînt modalități ale *orientării selective* în același „inextricabil". Ei indică modalitățile *evaluante* ale subiectivității, ale lui S. Termenii complementari ai acestor serii de judecăți sînt: „este", „calitățile specifice" (ce se „descoperă" sau se „creează", prin valori, din existența obiectivă sau în existența obiectivă), „stratul reflexiv" al sintezei (care reflectă obiectivitatea), „judecata de existență", ca element în rețeaua „stratului reflexiv" al sintezei.

Acum, în analizele sale, D. D. Roșca nu-și concentrează atenția pe investigația complexă — extensivă și comprehensivă — și sistematică a *unora* sau a *altora* dintre cele două serii de termeni, dintre care prima serie cristalizează modalitățile *evaluante* ale lui S, iar a doua cristalizează proprietățile *intrinseci* — deși dezvăluite de S — ale lui O, ale existenței obiective. D. D. Roșca recurge la o configurare sumară — prin intuiții largi, dar neelaborate, uneori

prin indicații sumare, alteori pur și simplu subînțelegîndu-i prin semnificația lor nemijlocită, spontan-cotidiană, deci prin întrebuințarea naturală a limbajului — a acestor termeni, pentru că îl interesează *fundamental* nu semnificația și valoarea lor intrinsecă, ci *relația* lor, punctul lor de *incidență*. Soluția invariantă a acestei relații, soluție ce revine cu variații contextuale în toate paginile *Existenței tragice*, este fără echivoc: orice act uman — spiritual sau practic — este un act de *orientare* în „inextricabilul" existenței. Ceea ce, printre altele, înseamnă că: prin mișcarea cea mai intimă a conștiinței sale, autorul *Existenței tragice* este interesat, preferențial și acut, nu în primul rînd de structura *intrinsecă* a spiritualității umane sau, complementar, de structura *intrinsecă* a obiectivității, ci de relația lor, adică de *soarta* sau destinul pe care spiritualitatea umană — înțeleasă și subînțeleasă ca valoare supremă la scara totalității existenței — le *are* și le *poate* avea în în mediul indefinit al existenței „inextricabile". Putem recurge în aceste concluzii parțiale la procedeul replierii enunțurilor.

Repliind judecata G (și, implicit, celelalte judecăți subsumate), formulată de către D. D. Roșca în *Existența tragică*, la structura acestei sinteze, vom extrage judecata de tip I: *această* sinteză este expresia unui *trebuie*, prin inspirația ei primă și fundamentală. Repliind acum semnificația selectivă și subiectivă pe care D. D. Roșca o conferă lui „trebuie", vom extrage concluzia: sinteza din *Existența tragică* este ea însăși *selectivă* și *subiectivă* în structura ei cea mai intimă. Repliind acum interesul teoretic acordat de către D. D. Roșca, în sinteză, *relației* dintre „trebuie" și „este" față de structura intrinsecă a domeniilor referențiale indicate sau definite de cele două determinații, vom spune: această sinteză ne spune nu atît ce *este* (*spiritualitatea* umană

și *existența* obiectivă), ci ce *poate* și ce *trebuie* să fie, să devină existența în totalitatea ei, deci acea existență în care, potrivit ultimei modalități de trimitere ontologică (vezi capitolul *Elemente de metafilosofie*), omul este cuprins, ca moment și ca destin, în cuprinsul ei de necuprins. La începutul și la sfîrșitul acestei sinteze stă un *trebuie*, care apare ca o „dezlegare", deci ca o soluție a tensiunilor conștiinței tragice: dacă lumea în sine nu are sens, *trebuie* să-i dăm un sens!

Sus-menționata perspectivă de interpretare a valorilor este „metafizică": raportat la „inextricabilul" existenței, orice act uman este implicit *evaluant*. Perspectiva este, prin definiție, absolutizantă și statică. D. D. Roșca variază însă această perspectivă spre particular și concret, nu numai prin indicarea modalităților evaluante specifice ce stau la baza diverselor valori („sentimentul estetic" în artă, „pasiunea morală" în ethos, „interiorizarea metafizică" în filosofie, nevoia biologică în „valorile economice", „nevoia de adaptare" la mediu și de „transformare" a lui în valori tehnice și științifice), ci și printr-o analiză intrinsec *axiologică* a lor, deși conexată mereu perspectivei metafizice. Din acest punct de vedere particularizant și în propria sa autoapreciere, concepția lui D. D. Roșca este în același timp „idealistă", „realistă" și „activistă".

Concepția este „idealistă" — deci „metafizica" ce stă la baza ei și pe care, pe de altă parte, o întemeiază, este și ea „idealistă" — nu în sensul pe care-l atribuim noi idealismului filosofic, ci în sensul că valorile sînt considerate ca „prime" în raport cu faptele *obiective*, naturale: „Mai mult: filosofia noastră susține că «valoarea» primează «faptul». Ea neagă deci, implicit, așa-numitului fapt de experiență obiectivă (obiectivă în sensul absolut al cuvîntului) dreptul la rol de ultimă instanță în orientarea și organizarea vieții omenești, adică a vieții spirituale, a civilizației"[22].

Această prioritate trebuie înțeleasă exact: pentru D. D. Roșca gînditor materialist, existența obiectivă, „marele Tot", există înainte de apariția conștiinței și independent de conștiință. Doar modul de a apare, de a se dezvălui, al existenței, este „pătat de subiectivitate": în acest sens, lumea „este" așa cum *apare* pentru noi, și în acest sens *valoarea* „primează" *faptul* obiectiv: pentru „fluture", existența este *alta*, pentru că apare în *alt fel*. În teză generală: „Cunoașterea este în toate cazurile rezultanta a două componente: obiectul de cunoscut și conștiința care îl sesizează"[23]. În acest sens, orice act uman este o valoare prin conștiința care îl susține, iar valoarea primează „faptul obiectiv", căci „faptul" este dat (selectat) într-o formă umană care este orientată, selectivă, preferențială. Asupra tezei vom reveni.

Aceeași concepție este însă și „realistă", pentru că, potrivit ei: „valorile spirituale nu sînt simple plăsmuiri subiective ale noastre, ci sînt aspecte reale ale existenței, aspecte pe care spiritul le descoperă acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăși substanța primă a existenței"[24]. Această teză este complementară cu prima. Ea vrea să ne spună că valoarea nu este o funcție subiectivă ce operează în *vid*, ci o funcție de evaluare a unui *obiect* exterior ei. Valorile sînt reale în sensul în care „pot fi reale noțiunile cu care operează științele pozitive, ele sînt, după părerea noastră, confirmate de existență, cum sînt confirmate noțiunile pozitive ale științei"[25]. Această teză complementară este totuși delicată — riscă să devină *contradictorie* față de prima — pentru că implică un anumit echivoc: pe de o parte,

[22] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 186.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*.

„valorile" *primează* „faptul" — prin fapt subînțelegîndu-se *datul* obiectiv, independent de orice experiență —, pe de altă parte, totuși, valorilor li se acordă un statut existențial în ordinea obiectivității reale, căci ele sînt descoperite acolo unde preexistă, adică în „însăși substanța primă a existenței". Poziția lui D. D. Roșca — care vrea să dezlege *coerent* o problemă extrem de complexă — nu e suficient de clară, comportă deci un echivoc care se dezvăluie transparent în două *expresii* cheie pe care le folosește și care vor să depășească opoziția idealism-realism. Cu referință la *geneza* valorii el folosește cînd expresia „creează", cînd expresia „descoperă", în afirmația că prin funcțiile evaluante ale conștiinței „creăm" — dar nu poți *crea* decît ceea ce *nu există* — valorile. Apoi, la nivelul *validării* valorii existente este folosită expresia de *confirmare,* expresie ea însăși echivocă, întrucît comportă două sensuri posibile: valorile umane sînt confirmate de existența obiectivă, pentru că existența obiectivă, independent de conștiința umană, *posedă* atribute valorice intrinseci; invers, valorile umane sînt „confirmate" de existență, pentru că existența, *neutră* axiologic, suportă totuși actul de evaluare și deci capătă reflexe valorice prin *transfer.* Echivocul sporește prin faptul că despre valori se afirmă că *există* așa cum există noțiunile științifice, deci că au o *existență ideală* sau o *realitate ideală,* poziție care ne sugerează și ea o teză axiologică fundamentală a Școlii de la Baden: universul valorilor este un univers sui-generis, de sine stătător, extraempiric și transempiric. Oscilația între aceste alternative dovedește că D. D. Roșca intuiește extraordinara complexitate a problemei, pe care o rezolvă mai degrabă negativ — valoarea *nu este* echivalentă cu datul natural și *nu este* o iluzie — decît pozitiv: nu analizează structura intimă a valorii, ea fiind, într-adevăr, și „ideală" („spirituală") și „reală", „practică", ea, sau unele dintre ele fiind, în expresia lui Marx, modalități „practico-spirituale"[26] de asimilare a existenței.

Aceeași concepție este, în al treilea rînd, *activistă,* prin rolul *transformator* de realitate pe care-l acordă valorilor. Între cele trei calități ale valorilor — ideale, reale, active —, cea mai importantă este funcția *transformatoare,* ierarhie discretă, ce se degajă din demersul întreg al analizei, din substratul și finalitatea ei. În fond, caracterul „ideal" sau „real" al valorii poate fi, într-o discuție speculativă, controversat la nesfîrșit. Pe D. D. Roșca, cele două determinații ale valorii îl preocupă ca *premise* și *condiții* constitutive pentru a sublinia funcția lor *activă,* transformatoare. Iată raționamentul subtextual al lui D. D. Roșca: dacă valorile sînt numai „reale", deci constitutive existenței, existența *nu mai trebuie* modificată, transformată; invers, dacă valorile sînt simple „ficțiuni", existența nu poate fi modificată cu ajutorul lor: dacă valorile au dublul caracter amintit, atunci, *prin* ele, existența *poate fi* și *trebuie* să fie modificată, transformată, raționalizată. În acest sens, *determinismul* este o „idee-valoare-credință", iar: „Tehnica modernă a fost posibilă grație acestui punct de vedere asupra concretului fizic, punct de vedere ales instinctiv de știința pe care o numim pozitivă"[27]. În același sens, „ideea-valoare" numită „divinitate" este o „idee-forță", care produce „efecte de stimulare și creație întocmai cum, în sfera naturii materiale, o forță oarecare își produce efectele ei particulare"[28]. În formulare generalizată: „cu ajutorul valorilor, am reușit cîteodată să transformăm radical existența umană"[29].

[26] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice,* E.S.P.L.P., București, 1954, p. 227.
[27] D. D. Roșca, *Existența tragică,* p. 189.
[28] *Ibidem,* pp. 189—190.
[29] *Ibidem,* p. 190.

Morală în inspirația ei fundamentală, concepția axiologică și, mai larg, concepția filosofică a *Existenței tragice* este esențial *activistă*. În acest punct arhimedic al ei, ea se întîlnește solidar cu alte concepții progresiste de factură activistă ale epocii, cum sînt aceea a lui Tudor Vianu și Petre Andrei. Acesta este unul dintre *punctele* de vedere cele mai avansate ale filosofiei românești nemarxiste din perioada interbelică; el cristalizează o dimensiune fundamentală în istoria spiritualității românești; el marchează totodată un punct de maximă vecinătate față de teza a 11-a a lui Marx despre Feuerbach, deci față de inspirația și finalitatea activă pe care marxismul și-o asumă ca filosofie transformatoare.

Aici putem introduce al doilea cuplu axiologic particular cu care operează D. D. Roșca: „ideal-realitate". Orice ideal promovează o valoare ca *posibilă* și *necesară;* el angajează deci destinul sau *diacronia valorilor*.

6.2.3. **Ideal și realitate.** Putem defini idealul ca o modalitate a lui „trebuie": prin care ființa umană proiectează în viitor o valoare sub semnul *posibilității* și *necesității*. În acest sens, idealul este un moment în dialectica realizării valorilor. În totalitatea textelor lui D. D. Roșca pot fi identificate mai multe sintagme, disparate, în care apare tema idealului; liniile de convergență ale acestor sintagme pot fi trasate cu relativă ușurință.

În capitolul *Natură și civilizație* din *Existența tragică* apare ca un enunț concluziv al „matricii factuale", următoarea sintagmă: „Lumea exterioară opune rezistență dîrză în calea eforturilor noastre de a o transforma după chipul și asemănarea idealurilor noastre. Unele dintre aceste idealuri au putut fi realizate cu prețul unei enorme risipe de energie și de suflet. Altele, cele mai multe, au rămas visuri fără trup. Și iarăși, altele, abia înfăptuite, au fost

distruse de forțele elementare și oarbe ale naturii. De cele din om și de cele din afară de om. Iar față de conservarea lor legile firii se arată perfect indiferente, cînd nu se dovedesc franc ostile"[30]. Sintagma concretizează de fapt, cu referință la relația „ideal-realitate", tocmai structura și semnificația „enunțului de relief": idealurile realizate semnifică trecerea de la „ir" la „r"; idealurile nerealizate indică opoziția dintre „r" și „ir"; iar idealurile realizate și apoi distruse ilustrează trecerea de la „r" la „ir". Judecata conținută în sintagma citată o putem considera de tip G.

O altă serie de sintagme se referă la idealul *cunoașterii;* al cunoașterii absolute. Acest ideal — care, după cum am văzut în capitolul anterior, îmbracă diferite forme: întrezărit, formulat explicit, apoi formulat ca program, la Hegel — este o modalitate particulară a „visurilor fără trup". Cu referință la acest ideal, identificăm în textele lui D. D. Roșca două afirmații *contradictorii* și *semnificative,* tocmai prin contradicția lor. În prima parte a *Existenței tragice,* deci în *Introducere,* se spune fără echivoc: „Pusă în lumina tare a conștiinței tragice, problema existenței noastre își proiectează soluțiile mereu așteptate în zările îndepărtate ale imposibilului. Ni se pare însă, că, pentru ca să fie foarte eficace, idealurile (religioase, sociale, științifice, artistice) trebuie situate în zona plină de miraj și «miracol» a imposibilului. Acestea sînt cele care, acționînd timp îndelungat, se arată a fi cele mai fecunde în efecte mari"[31]. Se citează apoi, spre ilustrare, cîteva idealuri de acest fel, printre care și „ideea determinismului universal". Și totuși, al doilea capitol al *Existenței tragice* critică radical tocmai ideea și idealul cunoașterii absolute, deși D. D. Roșca nu crede, nu

[30] *Ibidem*, p. 119.
[31] *Ibidem*, p. 15.

speră că oamenii vor renunța cîndva la acest ideal al cunoașterii. Sîntem, evident, în fața unei poziții contradictorii: pe de o parte, idealul este rodnic în „efecte mari", pe de altă parte, este un „mit" care trebuie părăsit în numele lucidității și al spiritului critic. Cele două enunțuri contradictorii despre ideal trădează însăși orientarea contradictorie, de esență tragică, a gîndirii autorului *Existenței tragice*, care: prin orientarea ei spontan-reflexivă *aderă* în planul exegezei, la marile construcții filosofice elaborate de-a lungul istoriei, iar în planul propriu de elaborare tinde virtual spre o imagine originală a existenței în totalitatea ei. Spre o sinteză care, prin orientarea ei autoreflexivă și critică, atacă în planul exegezei mitul (rodnic) ce stă la baza construcțiilor tradiționale, iar în planul elaborării proprii își refuză sieși construcția mare și isprăvită: de unde sinteza ca „proiect". Exprimată în limbajul „tensiunilor", această poziție indică o tensiune și o oscilație între *măreția* și *rodnicia* idealului cunoașterii absolute, pe de o parte, și caracterul său *iluzoriu*, de *mit*, pe de altă parte.

Și acum ne întrebăm: oare, la baza *Existenței tragice* nu este prezent nici un „ideal absolut"? Credem că acest ideal există, dar, ca să ne exprimăm în limbaj kantian, el există ca un „postulat regulativ" și nu ca un „postulat constitutiv". Acest ideal este idealul *rațonalizării existenței*. El nu este legat de o formă sau alta de activitate a ființei umane, ci de *toate modurile* în care omul poate și trebuie să raționalizeze existența. Termenul *rațonalizare*, prin semnificațiile sale calitative distincte, ar putea fi considerat un echivalent nemarxist al expresiei marxiste: „umanizarea existenței". Specificul concepției lui D. D. Roșca despre acest ideal generic rezidă în tensiunea lui internă: el este *necesar*, și din acest punct de vedere prezintă evidente similitudini cu imperativul categoric kantian („trebuie, pentru că trebuie"), dar nu este, la nivelul realizării lui viitoare, *nici cert* și *nici exclus*, ci numai *probabil*. Pentru a caracteriza șansa de realizare a acestui ideal generic evităm termenul „posibil", deoarece el este asociat spontan cu ideea că ceea ce este posibil este și realizabil: posibilul fiind deci subînțeles ca o necesitate virtuală. De fapt, în concepția lui D. D. Roșca, „posibilul" are semnificația genuină și pură a dublei alternative, dintre ființă și neființă: ceea ce este numai *posibil*, în viitor se poate realiza, după cum, la fel de bine, poate să nu se realizeze. În acest sens spuneam într-un capitol anterior că gîndirea filosofică a lui D. D. Roșca se cristalizează, pe una din laturile ei fundamentale, ca o filosofie a *posibilității*. Axioma acestei poziții se poate formula astfel: într-o lume a diversității infinite și a devenirii, deci a *varietății* și a *variației* calitative, *totul este posibil*, orice este posibil.

Există două accente care caracterizează orientarea acestei gîndiri. În primul rînd, ea este orientată preferențial spre *viitor*, nu spre *trecut*. Această orientare este esențial diferită de orientarea gîndirii hegeliene, a cărei sinteză coincide cu istoria filosofiei și închide această istorie în *prezentul etern* al ei. În al doilea rînd, aceeași gîndire introduce o *distanță* și o *fisură variabilă* între ordinea necesității și diapazonul posibilității, distanță concretizată în cîmpul extrem de larg acordat posibilităților în raport cu necesitatea vag definită, sau parțial definită. De fapt, după cum s-a remarcat adesea, orientarea spre *viitor* și spre *posibil* este o orientare generală a vremurilor noastre. Sensibilitatea axiologică și epistemologică a lui D. D. Roșca a sesizat această deplasare de accent a timpului și i-a dat o expresie originală.

6.2.4. **Delimitări critice.** Inclusă organic în viziunea de ansamblu asupra existenței, meditația axio-

logică a lui D. D. Roșca asupra valorilor prezintă, de pe poziția unei exegeze marxiste, *merite* indiscutabile dar și *limite* evidente de principiu.

Să observăm mai întîi că valorile apar ca un domeniu *real-ideal* — „practico-spiritual" în expresia lui Marx — al existenței și, deci, ca obiect de meditație filosofică. Meditația axiologică este cuprinsă organic în cea general filosofică, nu numai prin recunoașterea statutului *real* al valorilor, ci și prin faptul că *destinul* lor — așa cum îl vede gînditorul român — confirmă structura „enunțului de relief". După cum am văzut într-un capitol anterior, determinațiile R—IR nu au numai o semnificație *epistemologică*, ci și una *axiologică*, aceasta din urmă desemnînd tocmai relația de acord (R), sau de dezacord (IR), dintre „valoare" și „existență", „ideal" și „realitate". Din acest punct de vedere, *Existența tragică* se prezintă în totalitatea ei ca o sinteză în care *planurile* ontologic, epistemologic, axiologic și antropologic sînt intim *întrețesute*.

În al doilea rînd, este remarcabilă și bogată în sugestii persuasive, pledoaria lui D. D. Roșca pentru valorile umane: umanistul folosește argumentația raționalistului în această pledoarie cu sens activist. Este apoi, în mai multe privințe, justă și actuală ierarhia introdusă de către D. D. Roșca în sfera valorilor. Mergînd pe disocierea, curentă în epocă, dintre valorile-mijloc și valorile-scop — prezentă și în gîndirea lui Tudor Vianu și a altor gînditori români ai timpului —, D. D. Roșca susține statutul privilegiat al valorilor *spirituale*, ca fiind prin excelență și specific umane. Din această perspectivă ierarhică, el critică *pseudovalorile*, *intervertirea* valorilor — „mitul utilului" — ca și efectele de *dezumanizare* pe care le-a generat societatea capitalistă.

În al treilea rînd, D. D. Roșca include în perspectiva dinamică — activistă — asupra valorilor categoriile de ideal și posibilitate. Într-o epocă cum

este cea contemporană, sublinierea categoriei de posibilitate — care implică și riscurile și angajează responsabilitatea în fața viitorului — își găsește sau își poate găsi rezonanța cuvenită.

Dar meditația lui D. D. Roșca asupra valorilor prezintă și cîteva limite de principiu, care se datoresc, printre altele, și perspectivei filosofice generale în care ea este întrețesută. Iată unele dintre ele.

Cuplul axiologic fundamental „este"-„trebuie" va fi soluționat într-o manieră *originală* — deși pe urmele unor soluții oferite de filosofia valorii, promovată de Școala de la Baden, sau de către Dilthey, sugestii în acest sens fiind prezente și în filosofia lui Nietzsche — însă, totuși *unilaterală*. Dacă acceptăm modul în care D. D. Roșca definește categoriile „este"-„trebuie", sîntem și noi de acord că nici un gînditor nu a reușit și nu va reuși vreodată să-l deducă pe „trebuie" din „este". O inspectare a soluțiilor date acestei probleme dovedește că prin „este" s-a înțeles: „concretul sensibil" (Kant), „concretul rațional" (Hegel), „împrejurările concrete de viață" (Petre Andrei)[32]. În aceste cazuri, ca și în multe altele, prin „este" s-a înțeles sau s-a subînțeles ceea ce axiologul G. Moore numește o „proprietate naturală"[33]. Este evident că dintr-o „proprietate naturală" sau din natura *nemijlocită* nu poate fi extras sau dedus nici un fel de „trebuie". În cazul lui D. D. Roșca, „este" desemnează domenii ale existenței începînd de la *existența* în totalitatea ei la *formele* ei concrete: natură, materialitate, forțe și energii indiferente, ostile, altfel spus, ceea ce este *dat nemijlocit*. În toate cazurile amintite, ca și în cazul concepției lui D. D. Roșca, își face loc o limită de principiu a oricărei gîndiri premarxiste sau

[32] P. Andrei, *Despre ideal*, în „Revista de filosofie" nr. 3/1968.

[33] George C. Kerner, *The revolution in Ethical Theory*, Oxford, 1966, pp. 8—16.

nemarxiste care, potrivit genialei observații a lui Marx, vede obiectul doar ca „obiect sensibil"[34]. Calea pentru rezolvarea acestei probleme complexe nu poate fi în primul rînd analiza *logică directă* a celor două categorii abstracte, ci analiza *acțiunii sociale*, și în acest sens merg cercetările marxiste și chiar unele cercetări nemarxiste ale acestei probleme complexe. Pe această cale se poate dovedi că: nici „este" nu poate fi *dedus* din „trebuie", și nici „trebuie" nu poate fi *dedus* din „este", ambele determinații fiind *extracte conceptuale* care decupează din *acțiunea socială* două laturi reale care, de fapt, se implică reciproc, fără să se dizolve și se condiționează reciproc, fără să se rupă una de alta decît în cazuri care pot fi înțelese tot prin analiza datelor concrete și complexe ale *acțiunii*. Dacă ar fi ca într-o manieră nemarxistă să găsim un echivalent ontologic al lui „trebuie", acesta ar fi mai degrabă „devenirea" decît „ființa", deci nu *datul* ca atare, fie el natural sau uman. Apoi, modul în care este definită prima categorie („este") își pune amprenta, respectiv este corespondent cu modul în care este definită categoria complementară — „trebuie". D. D. Roșca întrebuințează foarte multe echivalente pentru a-l defini pe „trebuie", între care „valoarea" și „idealul" sînt două moduri de configurare a lui. „Trebuie" mai este definit apoi ca „alegere", „preferință", „ierarhie"... etc.; dar aceste noțiuni sînt distincte și e necesar să ocupe *locuri diferite* într-o teorie generală a acțiunii și a valorii.

Dincolo de disocierile profund și riguros operate de către D. D. Roșca, „valoarea" și „idealul" sînt mai degrabă subînțelese potrivit bunului simț sau simțului comun; ele nu sînt analizate sistematic, multilateral. Spre exemplu: oricît de subtilă ar fi

[34] Marx-Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., Buc., 1956, p. 613.

analiza statutului dublu — real-ideal — al valorii, cert este pentru D. D. Roșca faptul că pe latura subiectivă esența valorii rezidă fundamental în *emotivitate:* subiectul este înțeles tacit ca subiect *individual,* iar valoarea este pusă în legătură doar cu funcțiile *emoționale* ale conștiinței lui. Aceasta înseamnă că lumea umană nu este văzută ca natură umanizată prin actele de *obiectivare* ale umanității de la originile ei, ci ca umanitate naturală, în care trăiesc indivizi, individualități. Printre altele, ne putem întreba: dacă valoarea este generată de funcțiile emoționale ale conștiinței, cum apar aceste „funcții"? Ideea că ele ar fi „înnăscute", că ar fi un „dar" proiectează mai degrabă în *trecutul* individului ceea ce este prezent în condiția lui *matură*. Deci, pe de o parte, „trebuie" nu este riguros analizat și definit; pe de altă parte, nu știm de unde vine el, așa cum nu putem afla, citindu-l pe Kant, care este geneza imperativului categoric.

În ultimă instanță, analiza axiologică — *aria* de analiză și *orientarea* ei — este predeterminată de conștiința tragică a autorului, conștiință care: prinsă în tensiunea „sens"-„nonsens", identifică în lume preferențial *sensul* și *nonsensul,* deci nu esența intrinsecă, ci *acordul* și *dezacordul* dintre „trebuie" și „este", dintre „valoare" și „existență", dintre „ideal" și „realitate". Concepție care, căutînd sensul ultim în lume și negăsindu-l, postulează *necesitatea* lui; dacă lumea nu are un sens, *trebuie* să-i dăm un sens prin creația de valori umane, chiar dacă nu știm cu certitudine că vom reuși definitiv în efortul nostru. Acest *trebuie prim* și *final* este de rezonanță kantiană și prin caracterul lui „necondiționat", și prin caracterul său neexplicat. Dar forma specifică pe care acest „trebuie" o ia în viața filosofică este „atitudinea metafizică".

6.3. ATITUDINEA METAFIZICĂ

Tema atitudinii metafizice în fața existenței este ultima temă a *Existenței tragice*.

După cum am văzut, enunțul *metafilosofic* — potrivit căruia la baza oricărei sinteze stă o „atitudine lirică", „moral-practică" ... etc. — este demonstrat pozitiv de către D. D. Roșca atunci cînd analizează critic *alte concepții* filosofice, cărora le dezvăluie *rădăcina* afectiv-emoțională în care se originează. Dar enunțul nu este aplicat și la propria sa sinteză, care, potrivit desfășurării ei exoterice, pleacă de la nivelul ei teoretic — schițarea tabloului *ontologic* obiectiv asupra existenței — pentru a ajunge în final la *luarea unei atitudini*. Aici apare ceea ce numeam contradicția de întemeiere a *Existenței tragice:* contradicție între elaborarea ei *esoterică* și expunerea ei *exoterică*. În analizele noastre nu ne-am mulțumit să descoperim aici doar o contradicție, ci și să o rezolvăm, să-i descifrăm misterul și sensul intim. De aceea am luat enunțul metafilosofic al sintezei din *Existența tragică* și l-am repliat asupra planurilor sintezei, arătînd nu numai corespondența acestor planuri, care sînt consonante prin tensiunea pe care o exteriorizează specific, ci și rădăcina acestei tensiuni, care este tensiunea *conștiinței tragice,* conștiință care predetermină toate demersurile *reflexive* ale sintezei.

6.3.1. **Modalități ale atitudinii metafizice.** În ultimul capitol al *Existenței tragice,* D. D. Roșca schițează o *tipologie* a atitudinilor metafizice ce pot fi luate în fața existenței, așa cum apare ea în lumina „enunțului de relief". Sînt schițate cinci atitudini posibile, dintre care numai două sînt *legitime,* și anume ultimele două.

Prima atitudine ar echivala cu o non-atitudine, deci cu *indiferența,* atitudine care n-ar putea fi

decît consecința unui pozitivism consecvent: „Pentru că se poate răspunde cu logică bună, că nu e numaidecît necesar să atribuim existenței un sens, sau să-i negăm orice sens"[35], și că, deci, problema „sensului sau non-sensului" existenței este o pseudoproblemă. Astfel încît — continuă D. D. Roșca —, „problema sensului existenței" se rezolvă prin eliminarea completă a ei. Adică, printr-un „nu știu" *resemnat*[36].

Cu referință la analiza făcută de către D. D. Roșca acestei prime atitudini, două observații sînt necesare și esențiale, în ordinea analizei noastre. Prima, de ordin general, care se referă la analiza tuturor atitudinilor: în acest capitol final, frecvența termenilor „sens"-„non-sens" este *statistic* extrem de mare. Acest fapt este un indiciu semantic ce argumentează interpretarea noastră: demersul reflexiv fundamental, ca și analizele particulare cuprinse în *Existența tragică*, sînt dirijate subsidiar de tensiunea conștiinței tragice prinsă între „sens" și „nonsens". Altfel spus: demersul explicit și reflexiv care are ca limbaj matriceal determinațiile R — IR, cu semnificația lor epistemică, logică și valorică, este însoțit subsidiar și dirijat de interogația afectiv-evaluantă fundamental metafizică, pusă în termeni de „sens" și „non-sens". Cei doi termeni implicați în demersul reflexiv *ies* în final la *suprafață*, indicînd retroactiv tema primă și fundamentală a *Existenței tragice*. A doua observație este particulară: într-adevăr, „enunțul de relief" conține o implicație sceptică de esență humeiană, omniprezentă și ea în demersul reflexiv al sintezei și exteriorizată în propozițiile în care D. D. Roșca face franc elogiul lui Hume. Deși elogiază consecințele practice ale *cauzalității,* D. D. Roșca este de acord că nimeni n-a

[35] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 159.
[36] *Ibidem*, p. 162.

putut şi n-ar putea dovedi caracterul necesar al relaţiei cauză-efect. După cum am sugerat în capitolul *Prefigurarea temelor*, teza humeiană asupra cauzalităţii este generalizată de către D. D. Roşca la nivelul tuturor *categoriilor*, cristalizate logico-epistemic în determinaţia R. Implicaţia sceptică a „enunţului de relief" nu comportă nici un fel de echivoc, şi ea se traduce astfel: dacă „existenţa este şi raţională şi iraţională", atunci nu ştim şi nu vom putea şti niciodată dacă în ultima ei substanţă este „raţională" *sau* „iraţională". Credem deci că *indiferenţa*, ca atitudine, nu este consonantă doar cu „pozitivismul consecvent", ci poate fi asociată *şi cu* „enunţul de relief": întrucît nu putem decide dacă existenţa este R sau IR, indiferenţa este consecinţa şi expresia acestei întreprinderi *ratate*, a acestui eşec în încercarea de a dezlega tema „sensului" sau „non-sensului" existenţei. Dar trebuie, desigur, să facem o distincţie categorică între *indiferenţa* care nu îşi pune problema „sensului" şi „non-sensului" şi indiferenţa care provine din neputinţa de a o soluţiona.

A doua atitudine posibilă este *optimismul*. Cititorul poate rămîne surprins cînd D. D. Roşca revine pozitiv la această atitudine, pe care a criticat-o de-a lungul întregii *Existenţe tragice*, ca fiind sursă a raţionalismului dogmatic. Dar D. D. Roşca face o distincţie între optimismul *instinctiv*, neconştientizat, adică „fără simţ critic" şi optimismul ca atitudine *liberă*, luată în „cunoştinţă de cauză". Aceasta este o atitudine luată „printr-un act de optare, de voinţă" şi este un „act moral", deoarece, „singure actele conştiente şi libere sînt morale"[37]. S-ar părea că pentru D. D. Roşca *prima* modalitate a optimismului nu se deosebeşte de *a doua* atît prin „consecinţele ei exterioare", cît mai ales prin *calitatea* ei

[37] *Ibidem*, p. 173.

interioară. Întîlnim însă în acest punct o nouă contradicţie în gîndirea lui D. D. Roşca. Din toate paginile anterioare ale *Existenţei tragice* am aflat că optimismul instinctiv este acela care stă la originea şi la baza formelor dogmatismului raţionalist. Totuşi, în acest context final de analiză, D. D. Roşca afirmă că optimismul luat în cunoştinţă de cauză este compatibil cu „enunţul de relief" şi că el este diferit de optimismul naiv, care ar proveni dintr-o „prezumtivă necesitate logică", deci dintr-o prezumtivă *raţionalitate* a existenţei. Dar acest echivoc nu ne interesează decît în măsura în care el dezvăluie faptul că: tema fundamentală a *Existenţei tragice* este aceea a „sensului" sau „non-sensului" existenţei, iar în ordinea atitudinii, aceea a relaţiei dintre *optimism* şi *pesimism*. Să precizăm însă că, deşi D. D. Roşca vorbeşte despre un optimism reflectat, din „enunţul de relief" nu derivă şi nu poate deriva cu necesitate nici un fel de *optimism*. Pentru ca acest optimism să decurgă necesar ar trebui ca în structura „enunţului de relief" accentul să cadă — la nivelul ariei existenţei şi al devenirii ei viitoare — pe R. Or, după cum am văzut, cele două determinaţii stau într-o perfectă *cumpănă*, chiar dacă braţele cumpenei oscilează alternativ în ambele sensuri. Altfel spus, optimismul ca atitudine este posibil şi legitim doar printr-o lectură „dogmatică" a „enunţului de relief", care este fundamental „euristic". De altfel, D. D. Roşca sugerează fără să vrea această incongruenţă între optimismul reflectat şi „enunţul de relief", atunci cînd afirmă că această atitudine implică un „act de optare" ce se originează tot în substratul alogic al fiinţei umane: „realitatea trebuie să fie logică în *toată* esenţa ei, pentru că aşa dorim noi să fie, mînaţi de motive sufleteşti alogice"[38]. Dar, dacă şi optimismul reflectat provine din „motive sufleteşti alogice", înseamnă că el este de fapt pre-

[38] *Ibidem*, p. 173.

reflexiv și nu postreflexiv în raport cu „enunțul de relief". După părerea noastră, diferența dintre cele două modalități ale optimismului este de *grad* sau de *nuanță*, și nu de *calitate* și de *structură*. Pe de altă parte, nu credem că *efectele* exterioare ale celor două forme de optimism ar putea fi *aceleași*. Aceasta, deoarece a doua variantă a optimismului, cea reflectată, dacă merge pe o posibilitate, rămîne de fapt pîndită și preocupată de *celelalte* posibilități. Cel ce citește partea finală a *Existenței tragice* și înțelege diapazonul de *posibilități* consonante cu una sau alta dintre semnificațiile „enunțului de relief" nu poate alege *una* dintre ele fără să se gîndească, fără să fie încercat concomitent de *celelalte*. Această situație poate fi pusă în consonanță cu tema sartreiană a libertății, mai precis a „libertății ca blestem". Credem deci că „efectele exterioare" ale optimismului reflectat prin structura „enunțului de relief" sînt mai slabe și mai problematice decît efectele optimismului naiv, despre care vorbește criticul D. D. Roșca. Avem în vedere aici — spre deosebire de concepția lui D. D. Roșca — faptul că optimismul „naiv", așa cum îl înțelegem noi, nu se originează doar în instinctul speciei, și nu este doar de calitate afectiv-emoțională.

A treia atitudine posibilă în fața existenței, consonantă cu „enunțul de relief", este *pesimismul* reflectat. Toate observațiile pe care le-am făcut cu referință la cele două variante ale optimismului sînt valabile și pentru variantele pesimismului. Semnificativ este însă faptul că, dacă între cele două variante ale optimismului poate fi făcută — și D. D. Roșca face — o disociere *concludentă*, cu referință la cele două variante ale pesimismului, diferențele aproape că nu apar. Motivele acestei nonsimetrii sînt mai multe. Iată doar două, posibile. În primul rînd, nu se poate vorbi despre un „pesimism al speciei", care să fie mediat apoi prin reflexiune. În al doilea

rînd, dacă pare logic să optăm pentru optimism — e instructiv să observăm că „a opta" este echivalentul verbal al substantivului „optimism" — este o contradicție în termeni să *optezi pentru pesimism*, adică să hotărăști printr-un act moral de voință că lumea *nu trebuie* să fie așa cum *ar trebui să fie*. Dar paginile consacrate de către D. D. Roșca pesimismului sînt elocvente printr-o sintagmă care ne oferă una dintre cheile principale de dezlegare a demersului evaluant al *Existenței tragice*. Iată această sintagmă ce se referă la pesimism: „Ne putem însă întreba dacă această atitudine desprinsă dintr-o afirmație *totalizatoare* a experienței nu vine în definitiv și ea tot dintr-o iluzie, schimbată în contact cu experiența într-o deziluzie? Anume: nu vine, oare, ea din dorința de a constata că existența este în *ansamblul* ei rezonabilă, este rațională . . . etc. dar dorință nesatisfăcută de experiență?"[39]. Deci o *iluzie* se transformă în *deziluzie*, care este tot o iluzie, de semn *negativ*. Să menționăm că sintagma citată face trecerea la ultimele două *atitudini*, care sînt modalități posibile ce izvorăsc din conștiința tragică asupra existenței, care, esoteric, se cristalizează reflexiv în „enunțul de relief" și, exoteric, derivă necesar sau sînt compatibile („singurele justificate", „legitime") în raport cu „enunțul de relief". Sintagma citată este semnificativă pentru că ea aruncă o lumină *retroactivă* asupra genezei conștiinței tragice. În analizele de pînă acum am definit structura conștiinței tragice, pe care am găsit-o *configurată* deja în primele scrieri ale lui D. D. Roșca. (Vezi *Prefigurarea temelor*.) Notăm în capitolul indicat mai sus că avem sarcina să investigăm și protoconștiința tragică, deci geneza ei posibilă. Prin prisma sintagmei pe care am citat-o, drumul — interior și definit în limbaj psihologic — al conștiinței

[39] *Ibidem*, p. 38.

tragice urmează această traiectorie probabilă: la început a fost „iluzia", deci încrederea în „sensul" existenței, „iluzie" care, în contact cu experiența, s-a transformat în deziluzie, deci în altă „iluzie", iar conștiința tragică se structurează din efortul lucid de a depăși *ambele iluzii*, de a învinge deci și iluzia și deziluzia, și optimismul și deznădejdea. Deci, ceea ce apare la sfîrșitul *Existenței tragice* vine de fapt din *biografia* întreagă a autorului și își extrage seva, pe de o parte, din anumite componente esențiale ale *istoriei* noastre, iar pe de altă parte din cea mai prezentă *contemporaneitate*.

6.3.2. **Modalitățile opționale ale conștiinței tragice.** D. D. Roșca afirmă că în fața existenței, așa cum este descrisă în „enunțul de relief", nu sînt *posibile* și totodată *legitime* decît următoarele două atitudini: cea „spectaculară" și cea „eroică". Ne rezumăm aici să indicăm liniile de orientare esențiale asupra celor două atitudini, prin cîteva enunțuri consecutive.

Să observăm mai întîi că ele sînt *două*, și nu una. Ceea ce înseamnă că nici în partea finală a sintezei, în *corolarul* ei, tensiunea conștiinței tragice *nu se dezleagă*, pentru că tensiunea conștiinței tragice, dacă această conștiință este autentic tragică, nu poate fi nicicum dezlegată. Rememorarea modalităților de atitudine pe care D. D. Roșca *le-a definit* pînă în prezent ne duce la aceste constatări:

Atitudinea *spectaculară* — a patra în ordinea globală a tipologiei —, de o gratuitate pură, nu este altceva decît o varietate subtilă și sublimată a *indiferenței*, a indiferenței față de „sensul" sau „non-sensul" existenței, indiferență provenită din neputința dezlegării acestei teme fundamentale. Indicii semnificativi ai analizei pe care D. D. Roșca o consacră acestei atitudini conduc la concluzia că ea este de esență *estetică*. D. D. Roșca ne atrage atenția că termenul „estetică" trebuie luat „în sensul cel

mai general cu putință". Dar acest sens general al „esteticului" a fost consacrat deja în curentul „ironiei romantice" (frații Schlegel) și apoi a fost dezvoltat sistematic de către Kierkegaard, care l-a așezat ca prim *stadiu* („experiența estetică") în „stadiile" evoluției conștiinței, care apoi trece la „experiența morală" și, în sfîrșit, la cea „religioasă". Sugestiile *indirecte* pe care Kierkegaard le-ar fi putut exercita asupra lui D. D. Roșca nu sînt excluse, dar nici certe. Astfel încît, referințele pe care le facem la gîndirea „părintelui existențialismului" n-au decît valoarea unor analogii prin contrast. Kierkegaard a definit „experiența estetică" drept „indiferență", sau, printr-o expresie pozitivă, punere pe un plan de *echivalență* a unor fenomene și fapte, în numele *expresivității* lor, al „frumuseții lor". Experiența estetică este deci „indiferență" față de semnificația morală sau imorală a tot ceea ce este expresiv sau frumos. De fapt, Nietzsche a teoretizat această atitudine fundamental *a-morală* (nu imorală) în celebra propoziție: „Dacă existența nu are o rațiune estetică, atunci nu mai are nici un fel de rațiune". În șirul de stadii pe care le configurează Kierkegaard, trecerea de la „experiența estetică" la „experiența morală" și apoi la cea religioasă se face prin „ironie", și prin *umor*. Or, este semnificativ faptul că opera prin care D. D. Roșca intenționa să dezvolte esența „atitudinii spectaculare" — lucrare manuscrisă, pierdută din păcate — se intitula tocmai *Umor*[40]. Umorul este o categorie *mixtă*, în același timp *estetică* și *morală*. Analogiile dintre existențialistul danez și raționalistul român — analogii de altfel exterioare — încetează aici. În gîndirea lui D. D. Roșca nu apar nici *ironia*, nici „experiența religioasă". Ceea ce înseamnă că prin datele ei („sens" — „non-sens"), ca și prin soluția ei (lupta pentru

[40] Interviu cu D. D. Roșca, în revista „Amfiteatru", nr. 27/1971.

„sens), atitudinea *eroică* este esențial *morală*, iar D. D. Roșca, ca gînditor materialist și ateu, rămîne la acest stadiu uman. Aceasta înseamnă că „umorul", în înțelesul probabil pe care D. D. Roșca i-l conferă, implică în același timp o *distanțare* și o *apropiere* atît în raport cu *totalitatea* existenței, cît și în raport cu *toate valorile* umane. *Apropiere*, pentru că existența, deci și istoria umană, sînt văzute ca *spectacol* expresiv interesant, deci estetic; *distanțare*, în măsura în care autorul *Umorului* nu crede că ar trebui luată „prea în serios" una sau alta dintre componentele acestui spectacol și nici spectacolul în totalitatea lui, care este dincolo de „sens" sau de „non-sens", adică este fără început, fără sfîrșit și fără regie. În formulare concluzivă la prima atitudine: atitudinea spectaculară este de esență *estetică*, iar implicatul ei *moral* este *umorul*, care încorporează ironia, limitîndu-i funcția distructivă sau autodistructivă pe care aceasta o atinge în *ironia romantică*, sau în experiența kierkegaardiană. Pentru calitatea estetică a indiferenței ce stă la baza atitudinii spectaculare, cel mai frumos și mai apropiat echivalent european este „tandra indiferență" care încheie destinul *absurd* al lui Mersault, acest „străin" fiind ipostaza cea mai intimă și mai familiară a lui Camus.

Atitudinea *eroică* însă — ultima în ordinea tipologică —, este *ieșirea* hotărîtă din *indiferență*, din *optimism* și din *deznădejde*. Nu poate fi vorba aici de nici un fel de sinteză în sens hegelian. De aceea, D. D. Roșca afirmă despre cele două forme ultime de cristalizare posibilă a conștiinței tragice nu că sînt *și* optimiste *și* pesimiste, ci că nu sînt *nici optimiste* și *nici pesimiste*. Calitatea *specifică* și *puritatea* celor două atitudini — care merită o analiză specială, în afara acestui context — și-au găsit o formă de expresie neegalată nici în cultura noastră filosofică și nici în cea europeană.

Cert este că soluția ultimă — deci atitudinea

eroică — vine ca o soluție a tuturor dificultăților — reflexive și evaluante — pe care le-a experimentat *conștiința tragică*. În acest punct crucial al analizei, ne întrebăm: derivă *cu necesitate* atitudinea eroică din datele și din structura „enunțului de relief"? Răspundem categoric: atitudinea eroică *nu derivă* cu necesitate din structura „enunțului de relief". Ne bazăm afirmația categorică pe care o facem, cel puțin pe două argumente. Primul, sugerat deja, este acesta: dacă în fața existenței, așa cum este descrisă ea în „enunțul de relief", sînt posibile două atitudini legitime, ele nu pot decurge, ambele, din *același* enunț (acceptînd provizoriu teza autorului, după care, atitudinea poate fi luată printr-un act de voință liberă). În al doilea rînd: hotărîrea autorului *Existenței tragice* de a se împotrivi *eroic* iraționalității existenței, fără să aibă convingerea că această împotrivire ar avea șanse de izbîndă, *dezvăluie* de fapt ținuta *morală* a autorului, ținută care preexistă, care precede și dirijează însăși elaborarea „enunțului de relief". Nu putem spune deocamdată și nici autorul nu ne poate spune de unde vine acest gest, acest *trebuie pentru că trebuie*. Dacă ar fi să-l motivăm într-un chip exterior, am putea recurge la un evantai de paleative: „trebuie, pentru că așa a făcut și face toată lumea" ... etc., sau, „trebuie pentru că altfel ar trebui să ne sinucidem", sau, „pentru că altfel n-am ști ce trebuie să facem". După părerea noastră, D. D. Roșca dă aici o magistrală expresie, de o înaltă ținută morală, unui „trebuie" interior, care vine însă de *dincolo* și de din *afara* conștiinței sale subiective.

Acum, dacă atitudinea spectaculară este prin calitatea ei esențial *estetică* — deși conține implicatele morale amintite —, în schimb, atitudinea eroică este fundamental *morală*. Finalul *Existenței tragice* este perfect consonant cu teza metafilosofică potrivit căreia — în ordinea genezei ei esoterice —, la baza oricărei sinteze filosofice stă o atitudine „lirică", de

esență „*moral-estetică*". Și îngemănarea și ordinea celor două atribute ale „atitudinii" sînt semnificative: prima rădăcină și ultimul corolar evaluant al sintezei sînt de esență *morală*, implicatul estetic al atitudinii fiind secund, ca accent axiologic, și nedezvoltat. În acest sens, destinul faptic al manuscrisului *Umor* confirmă, printr-o nefericire, locul interior secund pe care atitudinea de esență estetică o are în economia sintezei.

6.3.3. **O comparație semnificativă.** Un studiu comparativ ar putea pune în evidență prezența în gîndirea lui D. D. Roșca și a lui Lucian Blaga — colegi, prieteni, fii ai aceluiași popor și ai aceluiași timp — prezența unor teme *comune*, soluționate însă în chipuri *diferite*, iar uneori de-a dreptul opuse. Iată o astfel de temă.

Ca filosof al culturii, Lucian Blaga elaborează o tipologie a timpurilor și a spațiilor stilistice. Ne interesează aici doar *timpurile stilistice*. Lucian Blaga identifică trei modalități stilistice ale timpului: (1) timpul „havuz", propriu filosofiilor sau formelor culturii care văd existența într-o continuă *creștere valorică*, o continuă înflorire, în care „azi" este mai bogat decît „ieri", și „mîine" este mai bogat decît „azi", timp propriu — spre exemplu — filosofiei heheliene; (2) timpul „cascadă", propriu culturilor sau formelor de cultură în care existența este văzută într-o continuă *degradare* — ca un „paradis în destrămare" —, în care „azi" e mai sărac decît „ieri", și „mîine" va fi mai sărac decît „azi", timp propriu ontologiei platoniciene; (3) timpul „fluviu", propriu culturilor și formelor culturale pentru care existența nici nu se valorizează, nici nu se devalorizează în timp, deci un timp al *egalității* și *indiferenței* valorice între „ieri", „azi" și „mîine". Este evident că cele trei „timpuri" din tipologia blagiană pot fi puse în corespondență cu *atitudinile* schițate de către D. D. Roșca,

atitudini proprii diverselor filosofii. Timpul „havuz" este corespunzător cu „optimismul dogmatic", iar timpul „cascadă" este corespondent cu „pesimismul" în fața existenței[41].

Pe lîngă deosebirile tematice, de nuanță sau de expresie, între cele două tipologii apar însă mai multe diferențe. Diferența cea mai importantă este însă următoarea: Lucian Blaga *nu optează* pentru o atitudine sau alta, ci le așază *spectacular* pe același plan de *echivalență* valorică. El nu ia o atitudine *proprie*, nu pledează pentru una sau pentru alta dintre modalitățile stilistice și valorice ale timpului: el le descrie spectacular și expresiv, ceea ce înseamnă că soluția lui, pe latura ei extrareflexivă, este de inspirație și esență *estetică*, în sensul larg al acestui termen. D. D. Roșca își precizează atitudinea *critică* față de optimism și pesimism și *optează* pentru o *altă* atitudine, ceea ce înseamnă că însăși *opțiunea* — independent de calitatea și valoarea alternativei alese — este de *inspirație* și *esență morală*. În teză concluzivă, care nu are aici decît valoarea unei ipoteze de lucru posibile: deosebirile și opozițiile ce marchează soluțiile date de către cei doi gînditori unor teme comune provin din faptul că, în timp ce filosofia lui Lucian Blaga este — pe latura ei extrareflexivă — de inspirație și esență *estetică*, filosofia lui D. D. Roșca este — pe latura ei extrareflexivă — de inspirație și esență *morală*. Printre altele, tocmai de aceea, filosofia lui Lucian Blaga s-a închis în *sistem*, iar sinteza lui D. D. Roșca a rămas „schiță", „proiect": opera lui Lucian Blaga poate fi analogată cu o *metaforă* plastic rotunjită în sine și isprăvită, în frumusețea ei; opera lui D. D. Roșca seamănă cu un *imperativ* moral sau cu un enunț prescriptiv, deschis spre experiența viitoare, posibilă. Temă ce ne trimite spre ultimul capitol al analizei noastre privind *forma de elaborare* a sintezei.

[41] L. Blaga, *Filosofia culturii*, pp. 51—62.

7. FORMA DE ELABORARE

Modul în care un conținut de gîndire se exteriorizează într-o formă consonantă de elaborare și expresie a fost reliefat în cîteva părți ale lucrării: în analiza concepției *metafilosofice* a lui D. D. Roșca și cu referință la etapa *prefigurărilor*. A reieșit din analiză că, departe de a fi exterioară și „liberă", forma este o exteriorizare *determinată* a unui conținut el însuși *determinat*. E cazul să ilustrăm acum această idee cu referință la forma sintezei din *Existența tragică*.

7.1. CARACTERUL TENSIONAL AL FORMEI

Datele esențiale ale corespondenței dintre temele și relațiile fundamentale ale sintezei și forma ei de elaborare și expresie se prezintă astfel:

În primul rînd, dacă D. D. Roșca ar fi optat univoc și definitiv pentru „sens" sau „non-sens", respectiv pentru R sau IR, sinteza ar fi fost *sistemică*, iar forma *închisă*, indiferent de temele particulare ale sintezei, sau de *gradul* ei de elaborare. Tot sistemică ar fi fost sinteza și dacă determinațiile R—IR ar fi fost puse într-o relație *aditivă*, echivalentă cu un dogmatism dualist. Dar, pentru că relația determinațiilor fundamentale este de *implicare reciprocă*, progresivă și imprevizibilă („sens" ↔ „non-sens"; R↔ IR), sinteza nu poate fi decît *non-sistemică* și forma ei de elaborare *deschisă*.

În al doilea rînd, dacă demersul sintezei era numai *spontan-reflexiv*, sinteza ar fi fost virtual dogmatică, indiferent de temele ei particulare, iar forma, închisă. Invers, dacă demersul era numai autoreflexiv — respectiv critic și autocritic — sinteza ar fi fost sceptică, iar forma putea fi anti-formă, deci tot o formă dogmatică, dar cu semnul minus în față. Este cazul sistemului sceptic, care echivalează cu un dogmatism al antidogmatismului. Dar, pentru că demersul este și spontan reflexiv și autoreflexiv, sinteza năzuie să depășească opoziția tradițională „dogmatism"-„scepticism", într-o modalitate originală, raționalistă, deschisă și problematică, modalitate raționalist-*euristică*, solidară — și ea — cu forma deschisă.

În al treilea rînd, dacă în interiorul relației S—O nu s-ar fi petrecut nici o deplasare de accent, sau dacă accentul s-ar fi deplasat spre O — ca în cazul sintezelor tradiționale, care au la bază principii pur obiective, sinteze despre care vorbește Hegel — limbajul sintezei ar fi fost categorial și riguros conceptualizat, pînă la „substanțializare" (Piaget). Dacă invers, accentul s-ar fi pus exclusiv pe momentul S, limbajul era intuitiv, accentuat natural, variabil și polivalent, sau, la limită, sinteza ar fi devenit „răsuflată declamare". Pentru că în interiorul sintezei se păstrează echilibrul S—O, simetrie însoțită de o deplasare de accent spre S, sinteza ne înfățișează la nivelul formei de expresie un amestec de *lirism* și *reflexivitate*, de spontaneitate și rigoare, de înțelesuri clare, însoțite însă de pre-înțelesuri, sub-înțelesuri și chiar ne-înțelesuri. Tot din același motiv, deși discursul filosofic are și o funcție *demonstrativă* și o funcție *persuasivă* în raport cu posibilul cititor, accentul cade pe *funcția persuasivă*, de unde, după cum am văzut, opțiunea pentru „limbajul natural".

După cum se poate observa, cele trei corespondențe între *liniile interioare* ale demersului și *forma* de elaborare și expresie sînt ele însele solidare și indică prezența, la nivelul formei, a unei tensiuni care nu este decît expresia exteriorizată a tensiunilor interioare ale demersului. E vorba de tensiunea dintre forma *sistemică* și forma *antisistemică*, între modalitatea de elaborare sistematică și cea nesistematică. Tensiunea este rezolvată în formula *formei deschise*, dar în cazul sintezei din *Existența tragică*, rezolvarea poartă mai departe marca tensiunii pe care vrea să o rezolve. Acesta este paradoxul fundamental și „tragic" al formei: fiind schițată ca *„proiect"*, sinteza rămîne prin ceea ce *este* ea efectiv, căci nu a fost dezvoltată; fiind ceea ce este ca text *elaborat*, ea totuși nu este decît „schiță", „proiect". Dar, chiar dacă ar fi fost dezvoltată, ea era sortită să rămînă, prin destinul ei interior, deschisă, neisprăvită. Subtitlul ultimei ediții — „ediție definitivă" — ține, desigur, de o uzanță exterioară și editorială, pentru că această carte nu poate avea, la drept vorbind, o „ediție definitivă".

Optăm și noi, desigur, pentru o „formă deschisă" de elaborare, ca expresie exteriorizată a unei gîndiri deschise, dar în cazul *Existenței tragice* forma este marcată de sus-amintitul paradox, care poate fi definit și astfel: expresie a unei gîndiri care este extrem de deschisă — dar deschisă mai degrabă în fața *posibilului* decît în fața *realului*, deschisă mai degrabă spre ceea ce *trebuie* decît spre ceea ce *este*, deschisă mai degrabă față de ultimul „sens" sau „non-sens" decît față de sensurile și non-sensurile contextuale de nivel concret și particular —, forma deschisă este și rămîne *închisă* tocmai *în deschiderea ei*. A te închide *în* sau *întru* deschidere este unul dintre marile paradoxuri ale spiritului și ale conștiinței filosofice, paradox al uneia dintre modalitățile conștiinței filosofice, cea de esență tragică.

7.2. MODELE ALE FORMEI

Oricît de abstractă ar fi, forma de elaborare filosofică se asociază de regulă cu unele *modele intuitive* provenite din și rămase ca *reziduuri* sau puncte de *cristalizare* de pe urma contactelor pe care un gînditor le are cu unele sau cu altele dintre formele experienței spirituale, selectate spontan sau inconștient în virtutea unor afinități elective față de experiențele parcurse. Identificăm în textele lui D. D. Roșca și îndeosebi în *Existența tragică* patru astfel de modele, ce alimentează — ca „puncte nodale" — *rețeaua configurată* a formei. Dintre cele patru modele, două sînt simple infiltrații, care rămîn exterioare și *încastrate* în formă, iar două sînt asimilate la nivelul *matriceal* al sintezei și în rețeaua *internă* a formei.

7.2.1. **Modelele încastrate.** Cele două modele încastrate sînt modelul *matematic* și modelul biologic, sau *organismul*.

Modelul matematic. Primul model poate fi detectat pentru că se infiltrează prin expresii de genul: organizare „liniară" și „multiliniară", „perspectivă", cu toate echivalentele ei, „planurile conștiinței" și „planurile ei înclinate" (sau unghiurile ei). Toate aceste expresii, ca și altele similare, țin de „spiritul de geometrie", condiție necesară dar nu și suficientă a demersului filosofic. Folosirea modelului matematic în filosofie (Platon, Spinoza, Wittgenstein) este în sine o problemă extrem de complexă și de interesantă. Complexă prin varietatea *modurilor* de utilizare și a *nivelurilor* la care este folosit modelul în structura unei sinteze. Pentru a relua exemplele spicuite mai sus: modelul matematic marchează *fondul* gîndirii platoniciene (deși apare și ca încastrat în utilizarea unor exemple sau analogii); este folosit ca metodă *exoterică* de expunere de că-

tre *Spinoza;* iar la Wittgenstein corespunde pozitivismului atomar, enunțurile lui fiind într-un sens *axiome*, iar în alt sens *aforisme*. Acest model trădează un ideal secret al filosofiei: nu atît idealul *cunoașterii absolute* — deși și acesta este o premisă a folosirii modelului —, cît idealul *demonstrației* absolute a adevărurilor. La baza folosirii lui stă postulatul ontologic al existenței văzute ca un *cristal* sau *mecanism*, omul fiind văzut în acest context ontic ca o fațetă pură și o reverberație logică a marelui cristal. În ciuda unor aparențe, modelul matematic nu este folosit în sistemul hegelian. Hegel, de altfel, critică matematica pe motiv că ea este știința *cantității* și a *relațiilor* cantitative. Se înțelege de ce D. D. Roșca nu recurge decît incidental și exterior la acest model: pe latura ontologică, existența nu este cristal; opțiunea gînditorului român merge net spre *calitate;* convingerea și atitudinea originară în fața existenței este de natură *lirică*. De aceea, modelul matematic rămîne doar încastrat. Și e semnificativ că în ordinea „faptelor de gîndire" ale „matricei factuale" nu este invocat nici un „fapt" de gîndire matematică. Rețeaua formală a *Existenței tragice* este „multiliniară" și esențial nonmatematică. O formulă sau demonstrație matematică este perfect transparentă, coerentă și închisă în adevărul ei; sinteza din *Existența tragică* este parțial transparentă, relativ coerentă și fundamental deschisă, în adevărurile și pre-adevărurile ei. Modelul matematic este totuși semnificativ în mod particular pentru *solidaritatea* dintre „faptele" incluse în sinteză și „perspectiva" de interpretare a lor, care este și o solidaritate *logică* a semnificațiilor (una *particulară*, una *generală*).

M o d e l u l o r g a n i c. Al doilea model încastrat este *organismul*. Modelul a fost folosit de către Aristotel — tipologiile lui sistematice sînt echivalente ale unor taxonomii biologice — și apoi de către Hegel. După cum am văzut, pentru Hegel, existența în

totalitatea ei este un *organism*. Indiferent ce sens a acordat Hegel acestui gînd, organismul este și un *model* al filosofiei hegeliene în totalitatea ei. Ca *model*, organismul înfățișează două proprietăți relevante și pentru conținutul și pentru forma de elaborare filosofică în care este folosit. Mai întîi, organismul se înfățișează ca totalitate în care „întregul" și „părțile" se *corelează* organic, fără fisuri și hiaturi. Apoi, organismul este o entitate vie, *dinamică*, care-și atinge desăvîrșirea în punctul lui de maturitate. Aceste proprietăți își găsesc un echivalent cert în demersul hegelian, care este *organic* și *progresiv*, ca și în structura *circulară* a sistemului hegelian, în care *Știința Logicii* trimite spre toate celelalte „părți" ale sistemului, iar „părțile" trimit toate spre *Știința Logicii*, care este un fel de creier al sintezei.

Modelul organismului apare în etapa „prefigurărilor" sub forma opțiunii pentru „forma organică" și împotriva formei *constrînse*. Dar acest model este ulterior *părăsit*, ceea ce nu înseamnă că este acceptată, de către D. D. Roșca, ideea constrîngerii la cerințele logicii și la evidența „faptelor", accepție de reminiscență sau de rezonanță matematică. Modelul mai este folosit sau se infiltrează prin unele sugestii în expresia „marele Tot", dar această totalitate nu este în esență organică, ci infinită, ne-isprăvită, fisurată. Modelul este folosit și în reflecția metafilosofică, cu referință la sinteză, cînd este plasticizată ideea corelației dintre „fapt" și „perspectivă", ca o corelație de tip „parte"-„întreg". Am văzut însă în primul capitol al analizei că această corelație, cercetată mai atent, se vădește a fi marcată de „paradoxurile interpretării", și că între „fapte" și „perspectivă" există o *solidaritate* dar și o *nonsolidaritate*. D. D. Roșca folosește modelul organic și în alte contexte, dar în toate, sensul lui originar sau cel hegelian sînt trădate sau *alunecate* pe alt plan. „Enun-

ţul de fundal" ne trimite spre o totalitate *nediferenţiată*, dar o totalitate nu potenţial sistemică, germinativă, ca în cazul gîndirii lui Hegel, ci o totalitate infinit risipită, *diseminată* în concretul spaţio-temporal. „Enunţul de relief" ne trimite spre aceeaşi totalitate, dar văzută ca „mare Tot", funciar fisurat după dihotomia R — IR. Avînd la bază aceste postulate nonorganice, forma sintezei nu putea fi şi ea decît non-organică. Tehnica alternării „perspectivelor" este de altfel relevantă pentru acest caracter nonorganic al demersului, care nu se poate cristaliza exterior decît într-o formă de tip *euristic*. E aproape straniu să constatăm că, trăind într-un mediu geografico-istoric şi cultural apreciat pentru *organicitatea* lui — organicitate *distilată* rafinat şi prezentă *latent* în filosofia lui Lucian Blaga —, D. D. Roşca pare să nu aibă simţul *organicului* şi al *organicităţii*. E relevant să mai menţionăm în acest sens că în textul *Existenţei tragice* natura (sau naturalul) apare ca factor stihial, ca factor şi element nespiritual, prespiritual şi mai ales antispiritual. Să precizăm însă că şi acest model, ca şi cel matematic, este semnificativ doar pentru *solidaritatea* dintre „faptele" — efectiv încorporate — şi „perspectiva" — efectivă de încorporare a „faptelor" —, solidaritate care poate fi văzută şi ca o relaţie de la „parte" la „întreg". Modelul este deci numai exterior încastrat — prin reminiscenţă şi prin unele sugestii —, unele implicaţii ale lui fiind păstrate dar depăşite de următoarele două modele, care *concurează* organicitatea.

7.2.2. **Modele matriceale.** Modelele matriceale sînt tot două: modelul *artistic* sau opera de artă, şi modelul *moral* sau imperativul etic. Ele ţin de un nivel mai adînc al conştiinţei filosofice şi alcătuiesc nodurile esenţiale, nucleare, ale cristalizării formei de elaborare.

Modelul artistic. Modelul este desemnat explicit de către D. D. Roşca în cîteva sintagme disparate, dintre care trei ni se par mai relevante. Toate aceste trei situaţii ţin de planul gîndirii metafilosofice. După cum am văzut, substratul „liric", care, după părerea lui D. D. Roşca, stă la izvoarele oricărei concepţii filosofice, este de esenţă moral-*estetică*. Apoi, sinteza filosofică, în calitate de operă, are formă, ea fiind comparată direct cu *arta:* „Ca arta, filosofia are nevoie de formă, de întreg". În sfîrşit, configuraţia sintezei este analogată nu numai cu organismul, ci şi cu un *tablou pictural*, a cărui valoare de ansamblu depinde de „lumina" („perspectiva generală") în care elementele sînt puse; detaliile sînt organizate într-un întreg, şi valoarea lor depinde de acest întreg. De ce natură poate fi acest întreg al filosofiei, configurat ca formă? În gîndirea grecească, în care a vedea *clar* echivala cu a vedea *întreg*, întregul putea fi configurat intuitiv, ca un întreg finit, iar caracterele acestui tip de întreg definesc şi sinteza hegeliană în care „răul infinit" este eliminat. Dar dacă în reflecţia filosofică apare „răul infinit" — iar în cazul gîndirii lui D. D. Roşca infinitul, în toate accepţiile, structurează tema „inextricabilului" — întregul nu mai poate fi finit, nu se mai poate configura intuitiv şi omogen. Întregul sau imaginea întregului este deschisă, este un *întreg neîntregit*. Modelul artistic este prezent ca model *matriceal*, dar, în ciuda exemplului dat de către D. D. Roşca, nu este vorba de modelul artei *clasice*, ci al artei *nonclasice*. Am putea spune că modelul artistic încastrat în reţeaua formei este de genul hegelienei *arte romantice*, în care conţinutul spiritual este infinit mai bogat decît forma, în care, deci, forma artistică intră în disoluţie, fiind „spartă" de conţinutul ei, încît ea nu se mai configurează ca formă de tip *plastic finit*.

Modelul artistic este invocat nu numai în gîndirea *metafilosofică*, ci poate fi detectat în mai multe zone ale sintezei *constituite*, dintre care tot trei ne reţin atenţia. El este prezent şi, la nivelul întregii sinteze, inspiră relaţia dintre „fapt"-„perspectivă". „Perspectiva" spirituală ce stă la baza sintezei fiind de esenţă estetică, „faptele" vor fi *selectate* — alese şi culese — în funcţie de această „perspectivă" estetică. Estetică este aici *selecţia*, decupajul „faptelor" din contextul lor originar şi organizarea lor într-un *alt context* şi dintr-o nouă „perspectivă". Dacă ne amintim acum de „paradoxurile interpretării", vom spune că de esenţă estetică este un sens al paradoxului, şi anume: modificarea sau *modelarea* prin selecţie a „faptelor" în funcţie de o „perspectivă" constituită, deci estetică este nonsolidaritatea dintre „fapte" aşa cum sînt date ele în contextul lor *originar* (cu semnificaţii polivalente) şi aceleaşi „fapte" aşa cum sînt ele integrate în *sinteză* (cu semnificaţie nouă şi monovalentă în raport cu relaţia R — IR). Tot astfel — ca să recurgem la o comparaţie — estetică este zona de nonsolidaritate dintre *imaginea artistică* constituită şi *obiectul* natural pe care ea îl reflectă. În al doilea rînd, valenţe estetice au înseşi *„faptele"* pe care D. D. Roşca le selectează: fapte expresive, uneori chiar şocante, „fapte" plastice şi de relief. În sfîrşit, şi în al treilea rînd, modelul artistic iese la suprafaţă în chip evident în partea de construcţie a sintezei în care se propun cele două atitudini în faţa existenţei, prima — *spectaculară*, a doua — *eroică*. Atitudinea „spectaculară" este de esenţă estetică, este umor, după cum am văzut. În perspectiva ei, lumea apare ca *spectacol*, ca spectacol gratuit, expresiv şi, poate, în ultimă analiză, inutil. Lumea nu este deci văzută ca *operă plastică*, ca un cosmos organizat; ea nu este nici cristal, nici floare, nici cancer, ci este spectacol; şi dată fiind atitudinea faţă de el, acest spectacol este *comic*, sau — dacă îl raportăm şi la

atitudinea eroică, deci dacă îl vedem concomitent prin ambele atitudini —, el este un spectacol *tragi-comic*.

Modelul artistic nu apare numai în reflecţia *metafilosofică* sau la nivelul *formei interne*, ci la nivelul textual şi stilistic al discursului, în care, analiza logică este secondată de *expresivitatea stilului*. Fără a se apropia de plasticitatea limbajului lui Lucian Blaga, stilul lui D. D. Roşca are discrete valenţe de plasticitate şi de sugestie poetică. Nu e vorba doar de întrebuinţarea — relativ rară — a unor tropi (*epitetul* concurează *metafora* sau *comparaţia*, ceea ce sugerează mai degrabă o nevoie de *calificare* de rezonanţă etică decît una de *pură* expresivitate), ci de turnura stilistică şi eleganţa frazei. Căci D. D. Roşca are stil, iar textele sale sînt foarte uşor recognoscibile nu numai după conţinutul gîndirii, ci şi după turnura stilistică a frazei. Fără a intra într-o analiză tehnică a stilului său, vom preciza doar că simţul *expresivităţii* „faptelor" relevante este mai puternic decît expresivitatea *stilistică* a frazei, şi aceasta pentru că simţul expresivităţii „faptelor" este alimentat şi de o sensibilitate morală, sensibilitate ce ne pune în faţa ultimului model.

M o d e l u l m o r a l. Şi prezenţa acestui ultim model este atestată de o serie de indici semnificativi. Pînă la un punct, modelul moral este *solidar* cu cel artistic. Ilustrativă este în acest sens însăşi calificarea atitudinii lirice ca „moral-estetică", precum şi împrejurarea că cele două atitudini în faţa existenţei izvorăsc din *aceeaşi* conştiinţă tragică, ele fiind modalităţi de cristalizare ale acestui tip de conştiinţă.

Modelul moral se configurează în patru zone ale sintezei, şi ca model *corelat* cu cel artistic, dar şi ca model *specific* şi *dominant*.

În primul rînd, natura morală a sintezei este evidentă la nivelul lexical al textului şi în *adresabilitatea* lui. Autorul recurge, după cum am văzut, la

un limbaj „natural", deci comun și universal, asemeni imperativelor morale, limbaj ce dezvăluie o nevoie de *solidaritate* și *solidarizare* cu semenii, încît, deși în demersurile sale D. D. Roșca recurge și la demonstrație și la persuasiune, accentul cade în primă și ultimă instanță pe *persuasiune*, deci pe nevoia de a convinge cititorul mai degrabă pe cale persuasivă decît pe calea abstract-demonstrativă. Există și o *expresivitate morală*, nu numai una plastic-poetică a limbajului, expresivitate detectabilă într-o analiză stilistică a textului. Fără a fi, după cum am văzut, lipsit de expresivitate plastică, stilul lui D. D. Roșca se propune evident prin expresivitatea lui morală: termenii și expresiile cu semnificație sau *rezonanță morală* sînt mult mai frecvenți decît cei cu expresivitate poetică, imaginativă. Din acest punct de vedere, o comparație făcută între stilul lui Lucian Blaga și cel al lui D. D. Roșca poate duce la concluzia că cele două tipuri de expresivitate sînt prezente în textele ambilor gînditori, dar în timp ce la Lucian Blaga accentul cade fundamental pe expresivitatea *artistică*, la D. D. Roșca accentul cade fundamental pe expresivitatea *morală*. Sintagma finală a *Existenței tragice* este semnificativă pentru coexistența celor două tipuri de expresivitate, ca și pentru deplasarea accentului pe cea morală: „Poate fantomă trecătoare într-un haos ostil și în tot cazul indiferent, omul a inventat înțelepciunea. Și de atunci, încărcat de visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie împărăția cerului pe mușuroiul unde soarele lui Dumnezeu răsare peste cei buni și peste cei răi și unde plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți". Fără a fi încastrate, imaginile plastice sînt cosubtanțiale ideii, dar ele sînt subordonate și funcționale față de grafia interioară a gîndului, care este de esență, de expresivitate morală.

În al doilea rînd: la nivelul *interpretării*, cele două modele sînt solidare prin faptul că ambele inspiră

nonsolidaritatea dintre „fapte" și „perspectivă", deci momentul de selecție și modelare a faptelor. Dar ele nu sînt perfect coincidente în această a lor funcție. Dacă modelul artistic explică modelarea selectivă a „faptelor", cel moral inspiră tehnica însăși a ilustrării, a exemplificării. Pentru validarea enunțurilor semnificative ale sintezei sînt aduse „exemple", așa cum sînt aduse „exemple" edificatoare pentru ilustrarea valorii unui imperativ moral, pentru *edificarea* lui în conștiința receptoare. Deci, nu expresivitatea „faptelor" alese, selectate, ci relația de *ilustrare* este aici de rezonanță morală. Din acest punct de vedere, *parabola* morală, care conține atît *situația* cît și *înțelesul* ei moral, poate fi considerată ca un analog al demersului reflexiv propriu *Existenței tragice*.

Dincolo de solidaritatea lor, modelul *moral* se înfățișează ca model matriceal specific în *trei ipostaze* distincte, deși intim solidare. În primul rînd, „matricea factuală" a sintezei, care merge pe „fapte" reale, trecute și prezente, conține *exemple* care — exceptînd „faptele" cu semnificație direct *epistemică* — sînt, după cum am mai văzut, alese și culese preferențial din sfera *experienței morale*. Chiar și „faptele" selectate din sfera naturii, a vieții sociale, politice și juridice, sînt văzute discret dar constant din punctul de vedere al semnificației lor morale. Sînt, altfel spus, „fapte" care se înscriu în perimetrul relației „ideal"-„realitate", „trebuie"-„nu trebuie", „se cade"-„nu se cade". „Matricea factuală" ne dezvăluie nu numai o sensibilitate generic și genuin valorică, ci, în mod mai precis, o sensibilitate valorică *morală*, pură și exigentă, sensibilitate ultragiată de datele existenței care — și în măsura în care — contrazic cerințele *conștiinței morale*. A doua situație care dezvăluie prezența modelului moral la nivelul relației de interpretare ține de *accentul* care cade nu atît pe „faptele" trecute sau prezente, ci pe „faptele"

viitoare, pe „faptele" posibile și necesare. Orientarea gîndirii nu atît spre trecut cît spre viitor este o dimensiune, o deplasare de accent ce caracterizează gîndirea contemporană. Cauzele acestei mutații sînt complexe, și nu ar putea fi indicate aici. Cert este că, în cazul gîndirii lui D. D. Roșca, această orientare ține și de *inspirația morală* a filosofiei sale. Cu referință la „fapte", această orientare poate fi analogată — și ea — cu un *imperativ* moral. Desigur, pentru ilustrarea unui imperativ moral, pentru edificarea lui în conștiință se aduc, de regulă, „fapte" trecute și prezente; dar imperativul moral în calitatea lui de *imperativ* se deschide esențial *spre viitor:* aria lui de referință este aria „faptelor" viitoare, *posibile* și *necesare*. Aceste „fapte" nu sînt constituite, ele doar *trebuie* să se constituie; de aceea, imperativul moral este și el doar „schiță" și „proiect". Din acest punct de vedere, caracterul nedezvoltat al sintezei din *Existența tragică* ține, în ultima instanță de esența ei fundamental morală.

Modelul moral apare, în al treilea rînd, la nivelul atitudinilor fundamentale propuse în fața existenței. Ultima atitudine pe care autorul *Existenței tragice* o propune ca singura posibilă și în același timp legitimă în fața existenței este atitudinea eroică, atitudine ce este — prin însăși esența ei — morală. După cum am mai menționat, se adevărește aici că — vorba lui Hegel — ceea ce este la *început* reapare întotdeauna la *sfîrșit*, încheind ciclul unui demers, al unei mișcări de împlinire. Atitudinea *eroică* este propusă ca ultimă atitudine, pentru că ea inspiră de la bun început sinteza și îi orientează discret planurile, orizonturile, finalitatea.

În al patrulea și ultimul rînd, modelul moral este prezent ca model matriceal și infrareflexiv în *intimitatea* sintezei, în nucleul ei cel mai adînc. Căci problema fundamentală a gîndirii lui D. D. Roșca este, după cum am văzut deja, problema relației

dintre „sens" și „non-sens". Această problemă este una filosofică, prin orizontul ei nemărginit, căci vizează „marele Tot", dar este la originea și în fundamentul ei o problemă, o interogație morală. Întrebarea — primă, deci și ultimă, omniprezentă și atotcuprinzătoare — a *Existenței tragice* cade nu pe „ce este lumea", ci pe „sensul" sau „non-sensul" lumii, al totalității existenței.

Sinteza din *Existența tragică* este deci de esență și coloratură morală în totalitatea ei. Prezentînd datele ilustrative de mai sus, în ordinea lor inversată, vom spune: interogația fundamentală a sintezei este de tip moral; între semnificațiile generice ale determinațiilor „rațional"-„irațional" (R—IR), cea *valorică* și în speță cea *morală* este cea mai *tare*, chiar dacă cea cognitivă sau epistemică pare să stea pe primul plan; „matricea factuală" este moral-persuasivă; expresivitatea morală o subordonează pe cea plastic-poetică. Toate aceste date explică natura formei interioare a sintezei: forma interioară este *configurată*, dar este *deschisă*, așa cum configurat dar deschis este un *imperativ moral*.

7.3. RELAȚIA MODELELOR

Modelele pe care le-am detectat în țesătura sintezei stau într-o relație complexă, ce înregistrează distribuții de pondere, de accent și finalitate.

Primele două modele — cel organic și cel matematic — pot fi grupate împreună, ambele fiind *încastrate*. Ele sînt în esență semnificative pentru: linia de *coerență* a demersului; pentru momentul *reflectoriu* și *obiectiv* al demersurilor particulare ale sintezei; pentru simetriile ce se instituie în configurația conștiinței filosofice și a sintezei în care aceasta se obiectivează; pentru momentul de *solidaritate* ce

se instituie între „fapte" și „enunțurile semnificative"; în ultimă analiză, pentru caracterul *potențial-sistemic* al concepției și, deci, pentru natura închisă sau *tendențial-isprăvită* a sintezei.

În schimb, modelele secunde — arta nonclasică și imperativul moral — pot fi grupate împreună, ele fiind semnificative pentru: caracterul „liber" al demersului, țesut și prin digresiuni, paranteze, salturi; pentru momentul *evaluant* și *subiectiv* al sintezei; pentru momentul de *nonsolidaritate* dintre „fapte" și „enunțurile semnificative"; pentru *nonsimetriile* conștiinței filosofice și ale sintezei în care aceasta se exteriorizează; în ultimă instanță, pentru caracterul *deschis,* ne-isprăvit al sintezei.

Cele două cupluri de modele coexistă într-o relație de tensiune, accentul preferențial fiind deplasat spre ultimele două, care sînt matriceale. Tensiunea latentă a modelelor este deci semnificativă pentru tensiunea dintre forma sistemică și cea nonsistemică.

Coexistența și tensiunea celor două cupluri de modele este semnificativă nu numai pentru tensiunea formei, ci și pentru modul de configurare a conștiinței filosofice ce se exteriorizează în sinteză. Primul cuplu trebuie pus în relație cu nivelul *cognitiv-reflexiv* al conștiinței, iar cuplul secund trebuie pus în legătură cu nivelul ei *afectiv-evaluant.* Primele două sînt modele ale gîndirii pure, sînt modele în sensul unor aspirații cognitive, cum sînt: precizia și transparența, în cazul celui matematic; totalitatea concretă și circularitatea, în cazul celui organic. Modelele secunde sînt modele pure ale *sensibilității evaluante,* trădînd aspirațiile ei secrete: plasticitatea expresivă — în cazul modelului artistic, nevoia de *echilibru,* de ordine și de *ordonare progresivă* — în cazul modelului moral.

Acum, dacă scoatem modelele din această cuplare, găsim că între toate se instituie deja cunoscuta relație de coexistență, tensiune și deplasare de accent.

În acest sens, *ordinea* de prezentare a modelelor este inversă față de *valoarea* și importanța lor în configurația conștiinței tragice și în economia sintezei. Modelul matematic este cel mai exterior „încastrat", iar modelul moral este cel mai adînc și interior „matriceal". În această perspectivă, cel mai puternic este modelul moral, care le concurează și le subordonează pe primele trei în diverse grade și modalități. Folosind o comparație la care am mai recurs, vom spune că, din acest punct de vedere, modelul matriceal infrareflexiv al filosofiei lui Lucian Blaga este în mod evident modelul *artistic,* model ce inspiră o serie de teme reflexive și soluții și care explică, în cele din urmă, natura sistemică a concepției lui Lucian Blaga. În cazul filosofiei lui Lucian Blaga, modelul artistic își subordonează specific toate celelalte modele subiacente reflecției speculative.

În fundamentul ei, *Existența tragică* este deci o sinteză filosofică de inspirație, de esență, de coloratură și de rezonanță morală, pel atura ei infrareflexivă. Conștiința reflexivă a autorului *Existenței tragice* este una dintre cele mai alese, mai pure și mai reprezentative conștiințe de esență morală din istoria culturii românești. Departe de a fi greu explicabilă, sau explicabilă prin factori exteriori, natura *ne-isprăvită* a sintezei, rămasă „proiect", ține organic, firesc și fatal de calitatea esențial morală a acestei conștiințe. În *Existența tragică* există doar atîta *cunoaștere* și *demonstrație* cît este necesar pentru a face relevantă întrebarea și pentru a schița un răspuns la întrebarea dacă lumea *are* sau *nu are* un *sens ultim;* nici mai mult, nici mai puțin. Ca și pentru a lua o atitudine finală, atitudine care era luată implicit înainte de elaborarea sintezei.

8. CONCLUZII

Deşi finale, concluziile ce le fixăm sunt *parţiale*, căci indică retrospectiv şi în linii foarte mari doar datele analizei privind *autonomia* sintezei pe cele două secvenţe: prefigurarea şi structura.

8.1. NIVELURILE CONŞTIINŢEI TRAGICE

Am definit pînă în prezent conştiinţa tragică prin nucleul ei *valoric* („sens" — „non-sens") şi prin orizontul ei *reflexiv* (R — IR). Întegrînd toţi indicii semnificativi prin care D. D. Roşca defineşte acest tip de conştiinţă, recurgem la un model al constituirii şi structurii ei autonome prin care sintetizăm, toate analizele din acest volum şi care oferă o „grilă" pentru investigarea genezei *extrinseci* a sintezei.

Conştiinţa ca *existenţă conştientă* este o modalitate superioară de *reglare* a relaţiilor dintre fiinţa umană şi contextul ei apropiat sau îndepărtat. Orice *individuaţie* — şi omul ca individ sau individualitate — este *identică cu sine*. Identitatea pură cu sine (A = A) echivalează însă cu moartea. Pentru a exista, individuaţia trebuie să se dezvolte *în raport* cu contextul ei, creştere care implică *acorduri* şi *dezacorduri*, dezacordul constînd în faptul că între individuaţie şi context, respectiv între individuaţii, există un raport de reciprocă „agresivitate" (Freud).

Pe latura afectiv-emoţională, prima şi cea mai elementară formă a dezacordului este *frica*, înţeleasă ca reacţie de apărare în faţa unui pericol *determinat, apropiat* şi *iminent*.

A doua formă — între ele graniţa fiind greu de trasat — este *teama* ca reacţie de apărare în faţa unui pericol *vag determinat* sau nedeterminat şi *probabil*. Atunci cînd conştiinţa se cristalizează exclusiv pe această componentă şi în raport cu obiectele indicate, ea devine conştiinţă *utilitară* şi prefilosofică, oricît de complexe ar fi mecanismele funcţionării ei.

A treia formă este *neliniştea* ca reacţie în faţa unui set de pericole *nedeterminate* şi numai *posibile*, nu probabile.

Atunci cînd neliniştea se raportează nu la pericole, determinate sau nedeterminate, ci la existenţa considerată în *totalitatea* ei, neliniştea a devenit *metafizică*. Spiritualizarea conştiinţei merge deci concomitent cu sporirea *orizontului obiectului*, care este *şi* propriul ei orizont. Neliniştea metafizică este deci primul nivel, *afectiv-emoţional*, rădăcina proximă a conştiinţei tragice şi totodată portaltoiul ei.

Al doilea nivel al conştiinţei tragice nu pierde neliniştea, ci o cristalizează într-un sens *extensiv* şi într-un sens *intensiv*. Într-un sens extensiv, deoarece neliniştea se raportează în chip *orientat* şi *exclusiv* la „marele Tot"; într-un sens intensiv, deoarece ea nu vizează pericole ontologice latente sau fantomatice, ci „sensul" sau „non-sensul" existenţei. Al doilea nivel al conştiinţei tragice este deci cel *evaluant*.

Al treilea nivel al conştiinţei tragice, altoit peste cel precedent, este cel *reflexiv*. Întrebarea privind „sensul" sau „non-sensul" existenţei se cristalizează în întrebarea privind relaţia dintre R — IR. Abia cînd şi-a găsit acest limbaj, conştiinţa este filosofică. Dar ea este conştiinţă *tragică* abia atunci cînd nu dă un răspuns univoc temei pe care o angajează şi în care este angajată, ci rămîne, după cum am arătat,

prinsă între *nevoia* de „sens" și conștiința că „sensul" este *problematic;* nevoie care crește *concomitent* cu răspunsul *problematic.*

Poate neliniștea metafizică — luată într-un sens neutral și măsurat — să ia și alte căi de dezvoltare sau dezlegare; respectiv putea D. D. Roșca să fi fost și altcineva decît a fost? În principiu, da.

Neliniștea poate crește din ea însăși, după modelul reacției în lanț, poate deci să nu se fixeze tematic, și atunci avem neliniștea *pură și absolută,* care la limită *devine disperare* în înțeles kierkegaardian, sau într-un înțeles pe care l-am putea defini ca un refuz *concomitent:* al lumii, al sinelui, al acordului și al dezacordului dintre ființa obiectivă și ființa subiectivă. Corelatul reflexiv al acestei atitudini este *asboluta îndoială* și absoluta *incertitudine* privind „sensul" sau „raționalitatea" lumii. Să ne amintim că în eseul de tinerețe despre Unamuno, D. D. Roșca făcea elogiul „neliniștii perpetue", și că motto-ul de la *Existența tragică* elogiază, printr-un citat din Barrès, aceeași „perpetuă neliniște", deci o neliniște *pură* și *absolută,* care refuză *ceea ce este* pentru simplul fapt că *este.* În tinerețe, D. D. Roșca a fost pîndit de pericolul *existențialismului,* așa cum, în tinerețe, Hegel a fost pîndit de pericolul *misticismului.*

Aceeași neliniște, luată neutral, poate lua un drum invers și poate deveni *liniște,* al cărei corelat evaluant-reflexiv este *certitudinea* privind „sensul" și „raționalitatea" existenței. La această soluție a ajuns Hegel, și ne amintim că D. D. Roșca, în tinerețe, visase și programase o „renaștere a hegelianismului", fiind pîndit deci și de pericolul *raționalismului absolut.*

Între cele două drumuri pe care neliniștea le poate lua există, desigur, transferuri și interferențe detectabile, în ordine culturală, în ordinea exteriorizărilor conștiinței. *Neliniștea* și *îndoiala* pot să apară

în filosofiile *certitudinii,* dar ca momente provizorii și funcționale: așa este, spre exemplu, carteziana „îndoială metodică", sau „negativitatea" hegeliană. Invers, în filosofiile iraționaliste poate să apară *certitudinea* și afirmația *pozitivă,* de unde paradoxul „întemeierii iraționaliste", despre care am vorbit.

8.2. RADIOGRAFIE FINALĂ A SINTEZEI

Plecînd de la *conceptul* de „filosofie" și de la teoria *nivelurilor* sintezei, am luat ca *punct central* de referință și interpretare a *Existenței tragice* nu nivelul *psihologic* sau afectiv-emoțional — ceea ce ne-ar fi condus spre riscul unei interpretări *psihologizante* —, nici nivelul ei pur *reflexiv* — ceea ce ne-ar fi condus spre riscul unei interpretări *intelectualizante* — ci nivelul ei valoric, concentrat în întrebarea privind „sensul" sau „nonsensul" existenței. Aceasta fiind interogația fundamentală și determinativă a conștiinței tragice, interogația și răspunsul dat ei se „exteriorizează" specific pe toate planurile sintezei.

În plan *ontologic* întrebarea și soluția se cristalizează în cele două enunțuri — de „fundal" și de „relief" — și în jocul lor. „Enunțul de relief" este *contradictoriu* (R—IR) și *deschis.* „Enunțul de fundal" întemeiază această deschidere dar întemeiază și *închiderea în deschidere* sau cristalizează ceea ce numeam *dogmatism al complexității.* Căci cele două enunțuri vizează nu atît *esența* lumii (adîncimea, orizontul și bogăția ei *concretă*) ci *semnele* ei relevante pentru „sens" sau „nonsens". Caracterul acut al interogației tragice oferă nu numai o „perspectivă" de extrapolare *selectivă* a existenței, ci are și o funcție de ecranizare a bogăției realului, de frenare a investigației lui detașate, spectaculare.

În plan *gnoseologic* sinteza oscilează între teza acordului și teza eterogenității dintre ordinea *existenței* și ordinea *gîndirii*. Ideea *variației* categoriilor raționale și raționalizatoare precum și a organonului înțeles ca ansamblu sau sistem categorial este justă și indică deschiderea gîndirii. Toate categoriile sugerate sau propuse ca noi modalități de raționalizare a formelor existenței rămîn însă categorii-proiect. Atît cu teza generală a organonului-deschis cît și cu categoriile-proiect, gîndirea rămîne și pe latură gnoseologică *închisă în deschiderea* ei. În ambele planuri — ontologic și gnoseologic — ca și în altele corelate, gîndirea lui D. D. Roșca este mai *rezistentă* pe latura ei *critică* și *proiectivă*, virtuală, decît pe latura ei *afirmativă* și *constructivă*.

În plan *logic* sinteza se însoțește cu elaborarea unei modalități *originale* a copulei matriceale „și-și" — „nici-nici", modalitate *euristică*, menită să evite atît dogmatismul cît și scepticismul. După cum am văzut, dincolo de autonomia funcționării ei, copula complexă se distribuie pe cele *două* enunțuri fundamentale, fiind pîndită de ambele pericole pe care încearcă să le ocolească. Deși configurat mai ales la nivelul implicit al gîndirii, „enunțul de fundal" este mai tare decît cel de „relief" pe latura dezacordului lor. Ceea ce înseamnă că pericolul *sceptic* ce pîndește sinteza din interiorul ei este mai mare decît pericolul *dogmatic*. Această implicație sceptică — înțeleasă ca deplasare și reală și virtuală de accent — este solidară subsidiar cu ceea ce numeam dogmatism al complexității. Căci la urma urmei, dincolo de variantele lui istorice, *scepticismul* echivalează ca un *dogmatism al complexității*, un dogmatism cu semnul minus în față.

Planul *metodologic* angajează, după cum am văzăut, mai multe procedee, între care reținem în acest set sumar de concluzii doar trei:

Relația de interpretare — angajînd specific relația „fapt"-„perspectivă" — este marcată de paradoxurile interpretării și în plan metafilosofic și în planul elaborării sintezei. Interpretarea „faptelor" are și caracter *obiectiv* și caracter *selectiv*, prelucrarea lor este și *generalizantă* și *extrapolantă*. Între cele două ipostaze ale interpretării, cea secundă — selectivitatea și extrapolarea — este mai puternică, ca deplasare de accent, și mai reprezentativă decît prima — obiectivitatea și generalizarea. În acest context se înscrie *contradicția de întemeiere* a sintezei, provenită din opoziția dintre elaborarea „esoterică" și expunerea „exoterică" a sintezei ca și din soluționarea spontană — de fapt nesoluționarea — paradoxurilor interpretării.

Tot în plan metodologic, între demersul *demonstrativ* și demersul *persuasiv* — implicate ale aceluiași demers — accentul cade preferențial pe *persuasiune*.

În sfîrșit, reluînd într-o formă generalizată o observație sugerată deja: între elaborarea *pozitivă* — „pars construens" — pe de o parte, și elaborarea *critică* și *virtuală*, pe de altă parte, accentul gîndirii cade — împotriva oricărei aparențe — pe orientarea secundă, deci pe *critică* și pe *proiect*. Corespondența secretă dintre *critică* și *proiect* ca și deplasarea gîndirii spre ele sînt de altfel linii de orientare definitorii pentru *conștiința tragică*. Această idee, enunțată aici, urmează să o dezvoltăm într-un alt context.

Toate tensiunile sintezei — expresii ale aceleiași tensiuni fundamentale a conștiinței tragice — se exteriorizează în *forma sintezei:* în paradoxul sintezei ca „proiect" și în închiderea formei în deschiderea ei.

Planurile sintezei sînt așadar intim corelate și *solidare* prin configurația lor.

Dacă ne referim acum la corelația dintre nivelurile sintezei — „exteriorizări" în operă ale nivelu-

rilor conștiinței tragice — și planurile ei de desfășurare vom conchide: nivelul *valoric* este — în planul autonomiei sintezei — *determinativ*, iar în cazul conștiinței filosofice a gînditorului român acest nivel este de esență *moral-estetică*. Inspirația, esența și finalitatea moral-estetică a sintezei este cheia infrareflexivă pentru descifrarea temelor și soluțiilor ei reflexive. Configurația moral-estetică este *subtextul* evaluant și implicit al *textului* reflexiv și explicitat. Acest subtext care impregnează și orientează toate planurile sintezei explică nu numai caracterul deschis al sintezei — chiar dacă aceasta se însoțește cu o închidere în deschidere — ci și dezvoltarea *complementară* a sintezei. Căci, după cum am văzut, în caracterul ei „deschis" rezidă și calitățile și limitele sintezei. Limite ce tind să fie depășite prin ceea ce numeam „dezvoltare complementară" a sintezei: căci întreaga activitate desfășurată ulterior și pe multiple planuri de către D. D. Roșca, stînd sub semnul „atitudinii eroice" este o concretizare a *imperativului* fundamental, de esență morală, cu care se încheie sinteza, este o prelungire *exterioară* a sintezei.

Dar înțelegerea valorii și semnificațiilor culturale ale sintezei — pe cele trei secvențe: prefigurarea, structura, dezvoltarea complementară —, a elementelor ei conjuncturale și universale, a elementelor de perenitate sau caduce, a locului ei în peisajul cultural național și universal nu poate deveni întru totul *transparentă* decît prin regîndirea datelor ei autonome din perspectiva *contextului generativ* în care s-a instituit ca fapt cultural și ca valoare filosofică exemplară și reprezentativă.

Nr. inv. 20508